Др. Анатолий ШПАКОВСКИЙ.

Разрешение судьбы человеческой

„Фантасты, чудаки, люди не от мира сего
всех стран
соединяйтесь,
ибо вы соль земли
и в вас лежит спасение человечества
от
самопожирания“.

НОВЫЙ САД
1934



А. И. ШПАКОВС



ШПАКОВСКІЙ

Anatolii Shpakovskii

Др. Анатолий ШПАКОВСКИЙ.

Разрешение судьбы человеческой

The decision of human destiny

**„Фантасты, чудаки, люди не от мира сего
всех стран
соединяйтесь,
ибо вы соль земли
и в вас лежит спасение человечества
от
самопожирания“.**

НОВЫЙ САД
1934

Русская Типографія С. ФИЛОНОВА.
НОВЫЙ САДЪ
Югославія.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

„Фантасты, чудаки, люди не от мира сего всех стран соединяйтесь, ибо вы соль земли и в вас лежит спасение человечества от самопожирания“.

Вот к какой на первый взгляд странной и парадоксальной формуле я пришел после многих лет размышлений, после многочисленных метаморфоз, где мой дух соединялся с духом самых различных мыслителей всех времен и народов, а затем, полный глубокой благодарности, их оставлял в страстном искании своего собственнаго „лика“, своей собственной формулы жизни. Пока длились эти метаморфозы моего духа, я молчал перед общественностью, ибо был подобен планете, освещаемой поочередно другими солнцами. И лишь тогда, когда я почувствовал, что и во мне, в моих духовных глубинах начинает рождаться солнце, лишь тогда появилась моя первая книга: „Кризис школы в связи с кризисом культурной формы жизни“ (на сербском языке).

Эта русская книга — второй луч рождающегося солнца моего духа, — робкий, боязливый, колеблющийся, как всякий первый самостоятельный шаг, как всякое начало. Поэтому я и не думаю дать в этой книге абсолютное догматическое решение поставленных в ней проблем, поставить, так сказать, окончательно точку над і, так как во-первых, я и сам еще в полной жизненной динамике, т. е. в вечном брожении, в вечном беге идей и форм; во-

вторых, и сам размер книги не позволяет этого сделать. А кроме того, значение всякой книги состоит не столько в готовых формулах, сколько в том живом динамическом напряжении, которое заражает читателя и заставляет его разбить скорлупу ходячих банальных взглядов, в своей статической неподвижности начавших казаться абсолютными, непогрешимыми истинами и ценностями. Моя цель, в серии небольших книг, доступных материально и мне, и читателю, дать эту живую динамику моих размышлений над ликом жизни, тем более, что мое знакомство с ней не только чисто кабинетное, но и фактическое, непосредственное, вытекающее из ширины моей собственной жизненной амплитуды: от наивнаго гимназиста с ранопроснувшимся философским интересом ко всему бытию через сержанта французскаго иностраннаго легиона к доктору философии.

Сейчас же постараемся объяснить смысл формулы, поставленной нами в начале предисловия.

Я часто себе задавал вопрос, — почему человека, успевшаго в жизни, т. е. осуществившего, так сказать, размах своей феноменальной формы, мы все-таки очень часто не считаем ни умным, ни морально ценным. С точки зрения же самой жизни, а также и пресловутого закона борьбы за существование, казалось-бы как раз наоборот, всякий человек, успевший как конкретная жизненная форма, должен был-бы тем самым считаться и мудрейшим, и морально ценнейшим, так как лишь через успевшую конкретную форму жизнь продолжается, как цепь явлений. Между тем бóльшая часть мудрости и моральной ценности откладывается на сторону индивидуумов, неуспевших, как конкретная жизненная форма, как просто феномен.

Это делается, по моему мнению, потому, что существует две мудрости и две моральные ценности: 1) глубинная мудрость и ценность и 2) периферийская мудрость и ценность.

Носительницей глубинной мудрости и ценно-

сти является идея, а форма — явление ее конкретизацией, так сказать, необходимостью феноменального мира, но неважной самой по себе. Разрушение формы — явления даже необходимо и как возможность осуществления данной идеи в многообразии этих конкретных форм — явлений, и как возможность динамического восхождения ко все высшему и высшему лику жизни. Поэтому здесь отдельная форма — явление, отдельный лик жизни лишь преходящий, скользящий над глубинной сущностью бытия миг, который, включаясь в нечто более общее, сложное, надиндивидуальное, или вырисовывает перед нами контуры следующего высшего лика жизни, или снова безвозвратно падает в бездну жизни, как неудавшийся ее эксперимент.

Носительницей периферийской мудрости и ценности является форма — явление. Отсюда важность здесь всего отдельного, индивидуального, всякой мимолетной гримасы жизни и презрение и насмешка над всем, что выходит за пределы момента, за пределы феноменального существования этой формы — явления и ее непосредственной полезности и что ведет к непониманию развертывания глубин жизни: ее общей динамики и лика.

На основании этого разделения мудрости и ценности делится и человек на два типа.

1). Тип человека периферии жизни, человека от мира сего, где главная проблема утилитарное использование жизни ради данной конкретной индивидуальной формы и ее размаха, как таковой, почему и проблема „желудка" (экономический момент) здесь выдвигается на первое место.

2). Тип человека глубин жизни, человека не от мира сего, где главная проблема использование глубин жизни ради творчества высших ее форм, ликов и где на первое место выдвигается „дух" (идеологический момент), а „желудок" отступает на задний план, что и является причиной так называемого материального конкретного феноменального неуспеха этого типа человека.

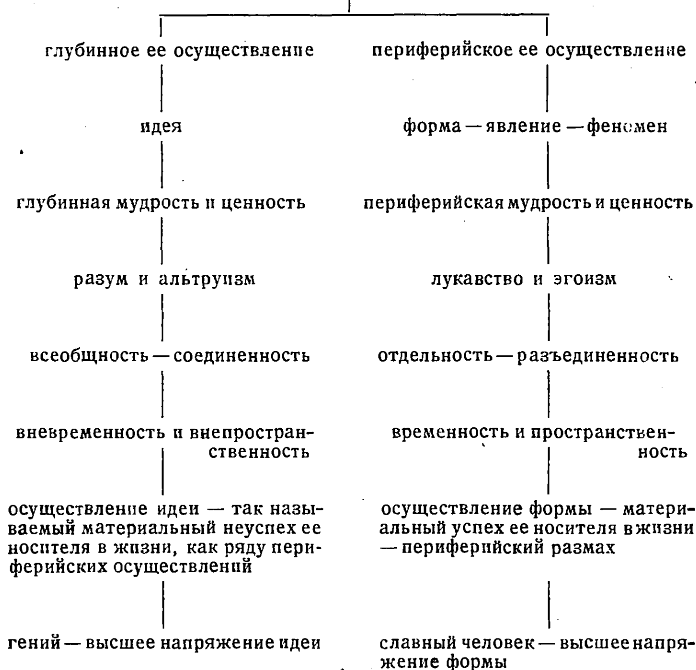
Этот второй тип человека собственно говоря и творит культуру, как высший лик жизни, как глубинное ее выражение, и указывает в ней новые пути. Первый-же тип в лучшем случае закрепляет культуру, а большей частью живет духовным и моральным поразитом на счет второго, отодвигая его на задворки периферийской жизни и зовя его фантастом, юродивым, чудаком и лишь иногда гением и то главным образом после смерти, когда периферийская жизнь доростает до лика, явленного тем гением.

Пантелеймон Романов в своем разсказе „Звезды“ понял своим поэтическим чутьем это раздвоение жизни, когда говорит: „Это значит, по человеку, — сказал старичок, — прежде, бывало, один норовит хозяйство получше завести, денег накопить, а другой в монастырь идет душу спасать. А теперь вот тоже на свой манер. Это, значит, уже спокон веку так было“. И перед нами вырисовываются фигуры Василия Федотыча, — некогда безштанного коммуниста, а теперь председателя райисполкома, отростившего уже себе живот, довольнего готовой коммунистической формулой жизни и ставшего твердой ногой на этой нашей маленькой и многострадальной планете, затерявшейся в бездонных звездных глубинах, и Петра Корноухова, — студента первого Эм. Ге. Ц. Московского Университета, старающегося разгадать таинственные руны звездного неба, понять глубинную тайну самой жизни, но за то и ходящего в рваных стоптанных сапогах и презираемого хозяевами феноменальной жизни. Стыдится его даже его лучший приятель, — тот же Василий Федотыч — пролетарий — коммунист. Какая глубокая пропасть между двумя жизненными формами, подведенными под одно и то-же слово „коммунист“!!

Но и носитель „идеи“ и ее типа мудрости и ценности имеет свой реванш: он безсмертен, все пока существует человек и его дух, т. е. глубинное ощущение жизни, которому ближе и интимнее, на-

пример, Платон, нежели многие и многие современники. Тогда как носитель „формы“ и ее типа мудрости и ценности исчезает безследно в постоянно меняющемся токе явлений, т. е. периферийских минутных осуществлений идеи, через которую только осуществляются и поддерживаются высшие формы жизни, а может быть и сама жизнь, как таковая. Переменить идею, как основной фон жизни, а в особенности культурной жизни, фон, на котором рисуется пестрый и многоликий рисунок периферийского чисто феноменального осуществления жизни, переменить идею значит изменить целую высшую форму жизни, одну культуру сменить другой. Но переменить идею, дать ей новое конкретное содержание, создать из нее новый „лик“ жизни могут лишь представители типа человека не от мира сего. Отсюда не формула: „пролетарии всех стран соединяйтесь“ приведет к преображению человека и выведет его из тупика современной культурной жизни, так как пролетарий очень легко превращается в буржуя и наоборот: их различие лишь периферийское, зависит от места за столом жизненного пиршества, но формула: „фантасты, чудаки, люди не от мира сего всех стран соединяйтесь, ибо вы соль земли и в вас лежит спасение человечества от самопожирания“, так как различие между человеком от мира сего и человеком не от мира сего глубинное, лежащее в самых истоках жизненной динамики и ее осуществления: здесь нет превращения одного типа в другой, как у человека периферийского жизненного осуществления.

К этой проблеме разрешения судьбы человеческой, гибели „лика“ его современной культуры и очертанию пути его преображения во имя и ради творчества нового высшего „лика“ жизни мы и перейдем, дав предварительно общую схему жизни с ее двумя рельефами, между которыми, конечно, существует многообразие промежуточных переходных форм.



Примечание. Эта схема жизни, конечно, является временной и служит лишь как предварительная ориентация. Она лишь набросок, контур, который будет заполнен в течение моих последующих работ. Но в пользу этого разделения жизни говорит и тот факт, что женщина, как носительница периферийского осуществления жизни, ибо она главный источник биологического бытия, бытия отдельной жизненной формы, предпочитает славного человека или просто успевающего в жизни гению, чему свидетели многочисленные биографии гениальных людей, а в чем я и лично убедился на основании ответов мне знакомых женщин. Не лежит ли также в этой, так сказать, жизненной периферичности женщины ее культурная неоригинальность: женщина даже в музыке не дала гениев, хотя и занимается ею испокон веков.

РАЗРЕШЕНИЕ СУДЬБЫ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ

I.

1.

Трагедия всякой культуры и главная причина ее гибели, как я это уже показал в моей работе: „Кризис школы в связи с кризисом культурной формы жизни“ (на сербском) лежит в несоответствии между духовным напряжением, которое непрестанно растет в целокупности данного коллектива, и мозговым — назову его биопсихическим напряжением, которое в лучшем случае в определенной серии индивидуумов заканчивается гением, после которого начинается биопсихический регресс данной серии, тогда как новые серии индивидуумов с гением вносят новые духовные ценности в коллектив, духовное напряжение которого, поэтому, не только продолжает непрестанно расти, но и требовать все большего и большего биопсихического напряжения от отдельного индивидуума. Так что наступает определенный момент в культурном осуществлении, когда отдельный индивидуум, даже самый гениальный, уже не в силах взять на себя культурное творчество и продолжить через силы и напряжение своего духа превращение материального факта в культурный. Этому процессу нарастания несоответствия между духовным напряжением целого коллектива и биопсихическим напряжением отдельного индивидуума помогает и так называемая

негативная селекция: бо́льшая рождаемость у духовно слабых, нежели у духовно сильных, что ведет к уменьшению гениальности и увеличению посредственности в данном коллективе. Невозможность же, безсилие продолжить культурную динамику ощущается этими людьми культурных сумерек как „перегруженность“. Из этого же ощущения возникает искание: 1) сократить культурное напряжение — коллективную духовную традицию: сокращение знания — мысленного напряжения и распыление стиля — эмоционального глубинного напряжения, который заменяется модой, — т. е. игрой периферических эмоциональных сил; 2) остановить вообще культурную динамику, т. е. остановить переработку материальной действительности в культурную, что ведет к падению техники данной культуры, как высшего средства духа, а через него и самой жизни, воздействовать на космическую динамику, когда момент духовной целесообразности суверенно вносится в космическое, так называемое материальное осуществление.

Крик против „машины“ и ее творцов: духовной элиты делается постоянным, назойливым аккомпаниментом для общей мелодии надвигающейся гибели. Царство „нищих духом“ начинается, ибо и сама культурная элита, чувствуя истощение своих духовных сил и невозможность благодаря этому продолжить культурное напряжение или даже остановить его на определенной высоте, начинает бежать от культурной духовно-материальной действительности главным образом в двух направлениях.

1) В область сексуального удовольствія со всей перверзностью раздраженной неврастенической психики мировых городов и без всякого желания биологического творчества новых людских форм, так как рождение здесь уже является безполезным моментом, лишь продолжающим агонию умирания данной коллективной жизненной формы, которая уже не в состоянии исполнить лежащей в самой сущности жизни задачи: одухотворить неорганиче-

ское осуществление мира, внести в него целесообразность и остановить его неумолимый бег к энтропии. Сексус здес перестает иметь творческое значение, — значение создания новых жизненных форм, а делается средством избавления от напряжения сознания, от ощущения своего духовного творческого безсилия. И человек упадка культуры распыляет остаток своих духовных сил в притупляющем беге ко все большей и большей сексуальной перверзности. Немудрено, что момент гомосексуальности (мужской и женской) принимает тогда угрожающие размеры, ибо в гомосексуальности сексус, как творческий фактор, приходит к самоотрицанию и к самоуничтожению, как момент, уже ненужный для жизненной динамики и ею поставленных целей.

2) *В область своей фантазии - мечты,* где совершается, так сказать, сгибание человека над самим собой, — процесс свойственный всякому переутомлению, когда ищется чем меньше точек касания с внешним миром, опасность уничтожения которым отдельного индивидуума держит последний в состоянии бдения - напряжения. Лишь только это бдение - напряжение оказывается не по силам человеку, он от него отказывается, а с ним и от внешнего мира, что и составляет поворотный пункт всякой культуры, когда ее центр тяжести переносится во внутрь самого человека. Этот поворотный пункт начинается общей формулой: познай самого себя, ибо человек мера всех вещей, а кончается метафизическими и религиозными настроениями, ведущими человека далеко от мира материальной действительности. Эта последняя теряет тогда свой абсолютный характер, делается релятивной, иллюзорной, не стоящей внимания, ибо ценностный момент (момент оценки) из мира материального факта переносится в мир идей, в мир внутреннего психического осуществления, а с тем совершается и переоценка самой действительности, что касается ее фактичности или иллюзорности. Оценка (момент)

фактичности или иллюзорности действительности в конце концов вытекает из возможности экспансии жизни в том или другом направлении. Если эта экспансия почему либо делается невозможной в мире материального факта, то он и оценивается носителем такой жизни как иллюзия, вопреки, казалось-бы, всей абсурдности такого суждения. Через эту переоценку материальной действительности начинается переход от „позы жизни“ к „позе смерти“, что конечно должно быть катастрофально для культуры как материальной действительности sui generis, ибо это значит и ее негацию духом, породившим ее, и отказ духа от продолжения данной культуры как материальной действительности, а что значит просто на просто ее уничтожение, ее самоубийство. Но, само собой разумеется, между этой самой трагической переоценкой ценностей во всяком культурном циклусе и его распылением пройдет значительное время, ибо единица времени для культурного циклуса и для короткого мига существования отдельного человека другая. Эта переоценка ценностей, подобно первой седой пряди волос, лишь первый симптом осени данной культуры и конечного растворения ее жизненной формы в неведомых космических глубинах. И она, как и прядь седых волос, возбуждает различные настроения: грусть об уходящей молодой и напряженной жизни, отчаяние перед неизбежным, возстание против него или резигнация перед ним, иллюзорный бег за молодым удовольствием, т. е. прежде всего за сексусом, стоическая подготовка к неизбежному концу, сосредоточение в самом себе, равнодушие к внешнему миру, скепсис и осознание релятивности всего сущего, любопытство и злое или добродушное: пускай будет, что будет — и т. п., но всюду, где-то в сокровенных глубинах человеческого „я“ горечь ощущения неизбежности гибели своей формы, немой, глухой протест формы против поглощающего безформенного, кровавый зной смертельной тоски распинающейся жизни.

Выразителем этого ощущения гибели, пророком исчезновения западно-европейской культурной формы из мира факта и является Освальд Шпенглер в своих книгах „Untergang des Abendlandes“ и „Der Mensch und die Technick, Beitrage zu einer Philosophie des Lebens“. Он внимательно изучил историю умерших культурных народов и отсюда вывел не только цикличность культурных форм жизни, но и идентитет внутренней динамики этих циклусов, их внутреннюю логику развития [1) зоологическая стадия орд — 2) культура — 3) цивилизация — 4) зоологическая стадия некогда цивилизованных масс], где внешний момент — окружающий космос не в состоянии ничего изменить в этой внутренней предетерминиранности всякого культурного циклуса. Внутренняя судьба культуры, т. е судьба, вытекающая из ее внутренней динамики, сильнее нежели ее внешняя судьба, т. е судьба, определяемая только влияниями космической среды. В этих своих взглядах О. Шпенглер остался верен духу западно-европейца, который главную детерминанту жизни видел 1) или в личности: проблема свободной воли, 2) или в серии личности: закон наследства, неумолимая трагика которого так дивно представлена в „Призраках“ — Ибсена, 3) или наконец в коллективе как динамическом целом: внутренняя логика культурного циклуса и имманентная неизбежность его фаз.

Как верный сын Зап. Европы, О. Шпенглер влюблен в зап. европейскую культуру, ибо в ней видит величайший размах и мысли (гордое человеческое „cogito ergo sum“ Декарта) и воли (апогей в Сверхчеловеке Нитше: „Der Wille ist ein Schaffender“ — Von der Erlösung — „Also sprach Zarathustra“ — S. 411), т. е. величайший размах моментов осознания жизни и стремления к могуществу над ней, моментов, столь дорогих всякому западно-европейцу и приведших к небывалому техническому размаху его культуры. Культура здесь внутренняя необходимость, так как лишь через культуру осу-

ществляется отделение мысли и воли от космоса, их динамики от космической динамики, а следовательно достигается и максимум их напряжения. Но в этом максимальном отделении от космического, в этом, так сказать, внутреннем духовном самоопределении и лежит глубокая трагика зап.-европейской культуры, ибо это значит одиночество, где мир неприятель и где растворение в нем значит гибель и для мысли и для воли, как самостоятельных человеческих ценностей.

Мысль и воля человека для античной культуры и для позднейшей культуры семитских народов часть космической или божественной воли и мысли, под власть которых и ставится чисто человеческое осуществление жизни, что и выражается в идее слепой античной судьбы и не менее слепого восточного кизмета. Античный мир, правда, уже начал это освобождение человека с его мыслью и волей из-под власти безличного — космического — слепой судьбы, т. е. не видящей внутренней ценности оформившейся жизни, значение отдельной в ней формы; но это освобождение было чисто внешнее — пластическое, освобождение человеческой формы как таковой, но не ее динамики. Поэтому в античной трагедии, как выразительнице отношения человека к космосу, человек страдает скорее внешне, как драгоценная форма жизни, нежели внутренне, ибо его динамика еще включена в динамику внешнего мира. Недаром Эдип, побежденный этой внешней динамикой безформенного космического, ослепляет самого себя, т. е. перестает видеть мир форм и тем самым, так сказать, включается в мир безформенного. Западно-европейская же культура освободила человека от внешнего космического не только как мыслящую форму, т. е. чисто внешне эстетически философски, но и как мыслящую динамику, т. е. чисто внутренне — этически философски, ибо в христианстве, легшем в основание зап.-европейской культуры и ею переработанном на основании и в соответствии с биопсихической структурой ее но-

сителя, так сказать, закончился процесс религиозной антропоморфизации, освобождение человека средиземного бассейна из-под власти космоса, процесс, ведший от зверей-богов через людей-богов к человеку-Богу, где человек и бог, форма и безформенное, личное и безличное сделались равными, и не только внешне по своему лику, но и внутренне — по своей динамике, что и символизировалось в догмате зап.-христианской церкви об исхождении Св. Духа: — чистой динамики от Бога Отца и от Бога Сына. Восточное же христианство этого решительного шага в уравнении божественной — космической и человеческой динамики никогда не сделало: Дух Святой здесь исходит только от Бога-Отца, т. е. динамика космического поглощает динамику человеческого осуществления: — Отец — Сына. В этих двух религиозных формулах уже содержится вся разница как в напряжении культур Запада и Востока, так и в их отношении к космосу. Возведение личной человеческой мысли в ранг космической — божественной уже значило стремление возвести напряжение своей жизни до космического напряжения, что включало в себе „машинизм" как самое эфикасное средство для уравнения этих двух напряжений, т. е. человеческого и космического. Этого машинизма — этого размаха творческой личной воли и мысли ради порабощения космического материального факта не знал Восток, ибо он уже в самом начале, в самых истоках своей символики подчинял личное безличному, человека космосу. Магометанство в этом смысле даже регресс по отношению к восточному христианству, так как в магометанстве воля Аллаха — все, а кизмет — старая судьба снова властвует над людской динамикой, ибо человек-Бог снова превратился в пророка, т. е. в простого известителя воли и мысли безличного, изображать которое в форме личного бога считается просто святотатством.

Прав, поэтому, О. Шпенглер, когда утверждает, что ни одна культура не достигла степени на-

пряжения зап.-европейской культуры. ибо ни одна из них не поставила краеугольным камнем своего осуществления личную волю и мысль. Культурный размах сделался таким образом внутренней необходимостью для зап.-европейской культуры, так как лишь через него она могла исполнить свою задачу (миссию) преодоления космического — безличного, тогда как культура Востока, подчиняясь изначала безличному — космическому, не ставила себе этой задачи, даже считала своего рода святотатством, гордостью и грехом против божественного — космического техническое совершенство: этот вызов человека космосу — Богу, вызов, который рано или поздно будет наказан, и вавилонская башня технических дерзаний снова разрушена.

Для других народов, которые О. Шпенглер называет общим именем „Farbige" — „цветные", а куда причисляет и славян, культура не является внутренней необходимостью, а лишь средством для победы над культурой Зап. Европы, т. е. для них важна в зап.-европейской культуре техника, а не ее оживляющий дух, — лицо, а не за ним скрывающаяся душа. Поэтому и культурное напряжение этих „цветных" лишь производное напряжения Зап. Европы. Умрет культурное напряжение Зап. Европы, умрет ее эквивалент у „цветных", которые конечно могут создать культуры, но никогда такого напряжения, какое имела зап.-европейская культура. Что же касается последней, то она, по мнению О. Шпенглера, в силу своей внутренней предетерминированности, имманентной судьбы своего осуществления в мире феноменального, покатится к цезаризму, как последней политической форме умирающей культуры, и ко второй религиозности (die zweite Religiosität), как необходимому дополнению этой политической формы. В этой вторичной религиозности постепенно все яснее и яснее выступят формы примитивной религии, присущей данной культуре, но уже без творческих способностей молодой религии, а лишь с одним благочестием и с ясно выражен-

ной тенденцией к синкретизму, т. е. обобщению в себе нескольких религиозных верований. Затем родится культ цезаря и его божественного происхождения, как то было в Египте, в Китае, в Риме, и стремление дать определенную форму и организацию той вторичной религиозности, которая в конечном итоге превратится в религиозность феллахов, где вполне отожествляется городская и сельская благочестивость и где религия принимает формы первых эпох данной культуры. Живым примером такой религии феллахов для О. Шпенглера является иудаизм со времен Иуды бен Халеви (Ichuda ben Halevi) — 1140 г., а в особенности со времен Моисея Маймонида (Moses Maimonides) — 1175г., который собрал все учение еврейства как готовое и окаменелое.

Такова, по мнению О. Шпенглера, внутренняя судьба всякого культурного циклуса и религиозной символики, легшей в его основание, т. е. судьба христианства, которое, поэтому, как и всякая религия, превратится во вторичную религиозность и закончится религией феллахов, лишь только оригинально творческие способности зап.- европейской души угаснут. Круг религии также закрыт, как и круг культуры, ибо религия имманентно включена в нее.

2.

Иначе о судьбе христианства думает русский мыслитель Н. Бердяев, ибо он ставит христианство над цикличностью культурной формы жизни и придает ему космическое значение. Н. Бердяев также принимает идею гибели зап.- европейской культуры, но христианство выделяет из этой гибели и видит в нем наоборот залог нового возрождения, которое наступит после нового грядущего средневековья, так как христианство для него космическая символика, а не лишь культурная, а следовательно и

подлежащая гибели с ней. Здесь уже выявляется глубокая разница между зап.-европейской психикой (О. Шпенглер) и русской (Н. Бердяев). О. Шпенглер признает лишь внутреннюю динамику, внутреннее предопределение, — судьбу, где религия, как великий человеческий символ, умирает вместе с культурой, где она родилась или в основание которой легла; тогда как у Н. Бердяева религиозная христианская символика выделяется из культурной динамики и имеет свое предопределение — судьбу, связанную уже с целокупностью космоса и стоящую вне и над отдельной культурой и ее динамикой: здесь уже не культура и ее динамика предопределяет религию, а скорее наоборот религия культуру. Такое различное отношение человека Запада и русского человека к религии и культуре, что касается их судьбы, вытекает уже из нами упомянутой разницы их основной религиозной формулы.

„Дух Божий исходит от Отца и Сына", говорит формула зап.-европейского христианства, т. е. динамика безличного, — космического и личного человеческого равносильны. Поэтому лишь только разрывается религиозная связь между Отцом и Сыном, космосом и человеком, что нашло свое первое выражение в так называемом деизме, как их динамика делается вполне самостоятельными величинами, каждая из которых подвержена своему внутреннему логическому развертыванию, где конечно могут быть взаимные влияния, но которые ничего не могут сделать, чтобы предотвратить необходимость внутреннего осуществления этих двух динамик, их имманентный raison d'être, лишь только он пришел в действие. Это, так сказать, своеобразный динамический параллелизм космического и человеческого.

„Дух Божий исходит лишь от Отца", говорит формула восточного христианства, т. е. динамика безличного космического фактически едино существует, тогда как динамика личного человеческого лишь ее производное. Поэтому динамика космического безличного (Бога-Отца) всюду довлеет над

осуществлением личного человеческого (Бога - Сына) в мире феноменального, что и выражается в идее судьбы, кизмета и славного русского „авось“. Личному здесь отрицается всякая самостоятельная динамика; все личное творчество возможно лишь через и с помощью космической безличной динамики, почему, если все созданное личным, — человеческим подлежит гибели, то это ничуть не касается безличного, космического, а следовательно и христианства, как символа этого космического безличного. Больше того, все личное творчество, вся личная динамика возможна лишь в союзе с безличным и с помощью его динамики, т. е. в единстве и нераздельности Отца и Сына, Бога и человека. Разрыв этого союза значит гибель того, кто не имеет динамики, как самоценности, т. е. личного — человека и плодов его творчества. Поэтому удаление человека от Бога, личного от космического безличного значит гибель человека и им созданной культуры.

Если же все-таки связь между Богом - Отцом и Богом - Сыном порывается, то человек этой религиозной формулы, стремясь себя приобщить к космической динамике, или чувствует себя носителем этой безличной безформенной динамики, претворяя себя, так сказать, во вседовлеющий абсолютный эгоцентр; или стремится на место Бога - Отца подставить другую безличную безформенную величину — коллектив, ибо с ним человек чувствует себя теснее всего связанным, и подчинить себя ее динамике. В первом случае рождается крайний индивидуализм — этот всем известный русский анархонигилизм, сыгравший значительную роль в развертывании русской культурной жизни, но который, фактически, под маской своей абсолютно свободной от всех уз и обязанностей личности скрывает безформенный безличный динамизм, ибо в нем нарушается эквивалентность и интимность отношения „я — ты“, которое лишь творит из просто „я“ — личность. Все богатство нашего

„я", как личности, является прямым результатом богатства эквивалентного противопоставления членов этого соотношения „я — ты", которое тогда со своей стороны стремится сделаться основанием для высшего жизненного лика, известного нам под именем культуры. Уничтожая же значение „ты" через абсолютную эгоцентрализацию своего „я", человек тем самым уничтожает и значение „я", как личности, что ведет естественно к деградации самого соотношения „я — ты", как высшего единства — формы, а через то и к разложению на нем основанной культуры. Соотношение „я — ты" в высшей степени подобно соотношению „один — два", где реальность „одного" вытекает из реальности „два". Уничтожив „два", мы одновременно уничтожим и значение „одного", как числа, как символа формы, и превратим его в нечто, что уже не число, что стоит по ту сторону всякой формы, всякого определения. Но со смертью „два"умирает не только „один", но возможность всякого высшего числового единства, а следовательно и возможность вообще всей, так сказать, числовой динамики.

Русский анархонигилизм, в конце концов, по своему психологическому ядру очень близок и русскому самодурству, этому грубому купеческому безличностному эгоцентризму, столь ярко описанному Островским. Анархонигилизм просто на просто западная редакция самобытного русского самодурства и потому такая привлекательная для так называемых „культурных" душ, но очень далекая от западно-европейского понимания личности, где признавалась эквивалентность членов в соотношении „я — ты", что со своей стороны рождало смысл к социальной организации и дисциплине у западно-европейских народов.

В другом случае рождается коммунизм, где „я" подчиняется безличному коллективному „мы", которое и делается единственным формирующим динамическим моментом в осуществлении жизни данной человеческой группой.

Достигнув же власти, и крайний индивидуалист и коммунист превращаются в тирана, ибо первый чувствует себя носителем целой жизненной динамики, своего рода человекобогом, включающим в себя всякую форму, всякое „ты“ и уничтожающим его динамическую самоценность, как момент, ограничивающий размах его эгоцентра; второй же, сливая свое „я“ с „мы“, чувствует себя естественно носителем динамики последнего, а отрицая динамику всякого отдельного „я“, как самостоятельную, независимую от „мы“ ценность, он тем самым считает динамику своего „я“, которое он отожествляет с динамикой „мы“, единственной силой, дающей форму тому коллективному „мы“, а через него и форму всякому отдельному „я“, включенному, так сказать, без остатка в это коллективное „мы“. Ставя же динамику коллективного „мы“ на место динамики Бога - Отца, русский коммунист тем самым придает ей космическое значение. И как в первом случае (христианство) главная цель эволюции мира примирение Бога и человека, слияние последнего с первым, и, через это примирение, уничтожение конфликта между Богом и человеком, как результат их противопоставления, так во втором случае (коммунизм) главная цель эволюции примирение коллектива и индивидуума, безличного и личного, „мы“ и „я“. Через это примирение обещается человечеству прекращение так называемой борьбы добра и зла и приход к раю, т. е. к полному подчинению личного безличному, к полному растворению индивидуума или в космическом или в коллективном целом.

3.

У О. Шпенглера христианство, как и всякая религия, представляет в своей эволюции замкнутый круг, который замыкается, лишь циклус культуры, к которой оно принадлежит, заканчивается. Всякая

религия, так сказать, вне своего культурного циклуса теряет свой творческий фермент, превращаясь в конце концов просто в омертвелую форму религии феллахов.

У Н. Бердяева эволюция христианства тоже представляет замкнутый круг, ибо Н. Бердяев, как и всякий реформатор, призывает к возрождению первобытного христианства: он зовет назад к образу Иисуса Христа, очищенному от вековых наслоений, т. е. он кружится в одном и том же круге, где конец и начало все тот же религиозный образ. Но этот религиозный образ, будучи носителем абсолютной, т. е. космической, истины, не может погибнуть в релятивности осуществления феноменальных форм человеческого духа. Наоборот, он является и дальше творческим ферментом и ложится в основание новой формы культуры, в динамике которой возможно и исказятся образ Христа и проповедуемая им истина, как они исказились в зап.-европейской культуре, но не умрут, как не умерли в Зап. Европе, а снова послужат для основания новой формы культуры, если форма культуры, идущая на смену зап.-европейской, умрет в свою очередь. — И так до скончания веков, ибо динамика христианства — космическая динамика, которая, хотя и включается в культуру, но не принадлежит ей всецело, скорее лишь ею искажается; так что с разрушением данной культурной динамики, как всего, что включено в мир феноменального, христианство не только не умирает, но возвращается скорее к своей первобытной чистоте и форме.

Два глубоко различных взгляда, ибо вытекают из двух различных настроений. Для человека Запада — О. Шпенглера гибель его культурной формы значит гибель всей ее символики, значит само исчезновение его духа как феноменальной реальности, т. е. гибель Запада в то же время и его личная катастрофа. Отсюда пессимизм его настроения, пессимизм угасающего инстинкта жизни и

стоицизм позы духа, — „позы смерти", где уже раскрыты все иллюзии инстинкта жизни и где остается еще только достойно гордо умереть.

Для Н. Бердяева гибель зап.-европейской формы культуры — процесс, так сказать, трансцендентный его духу, ибо этот процесс не касается непосредственно его коллективной группы и ее осуществления в мире факта, а поэтому не касается и ее символики. Для него эта гибель значит в крайнем случае зрелище гибели чего-то красивого, сильного и гордого, зрелище, возбуждающее чувство сожаления, ужаса, боли, но и облегчения, что эта гибель не захватила его самого. В этом чувстве уже теплится смутная надежда, связанная с удовольствием, что через эту гибель Запада русское психическое единство — русская душа освободится от давления его духа и его атмосферы, а с тем и от большевизма, как отголоска З. Европы в России, где с помощью иностранных (зап.-европейских и американских) технических инструкторов стараются не только подняться до ее технического интенситета, но его и превзойти.

Большевизм в этом отношении не что иное, как продолжение дела Петра Великого со всей его жестокостью социальной ломки и безцеремонностью метода плюс коэффициент времени, ибо даже отношение к христианской церкви в обоих случаях в высшей степени похоже: Петр Великий ограничил значение патриархата, заменив его ему послушным синодом, большевизм же просто отбросил последний, а с ним и христианство: 1) как момент, ограничивающий тираническую власть государства и его представителя тем, что ставил над ними другую потустороннюю власть (Цезарь победил Галилеянина), 2) как момент, безполезный для индустриализации государства, превращения человеческого общества в человеческий муравейник и личности в рабочую единицу безличной рабочей суммы коллектива, т. е. различие между Петром Великим и Сталиным лишь в коэффициенте времени, который

не позволил Петру радикализма большевизма. Таким образом для Бердяева гибель зап.-европейской культуры является залогом для самостоятельного и оригинального осуществления русской душой своей формы и динамики в мире феноменального и открывает ей возможность создания своей собственной самобытной культуры, в основе которой легло-бы очищенное преображенное христианство. Отсюда, при всей трагичности настоящего, оптимизм настроения и вера в светлое будущее своей коллективной группы, освобожденной от псевдоморфозы своего теперешнего культурного осуществления и стремящейся к самостоятельному и самобытному утверждению себя в жизни.

Одним словом, разница в настроении О. Шпенглера и Н. Бердяева подобна разнице в настроении участника трагедии с его имманентным ощущением и осознанием надвигающейся гибели и зрителя этой трагедии, зрителя, который и сам, так сказать, жил в тени, бросаемой ее развертыванием на его личную форму жизни, и который через смерть участников этой трагедии думает освободиться от этой тени и иметь возможность тогда творить свой собственный лик, свою самостоятельную форму жизни по своим желаниям, вкусам и фантазии.

4.

Главную причину гибели зап.-европейской культуры Н. Бердяев видит в повороте, который начинается переходом от средневековья к новой истории, от Божьего к человеческому, от Божьей глубины, от сосредоточенности внутри, от ядра духовности к внешнему культурному выявлению. „Вся новая история, говорит он, есть прохождение европейским человеком пути, все более отдаляющегося от духовного центра, пути свободного испытания творческих сил человека“ („Смысл истории“

стр. 157). Гуманизм для Н. Бердяева является закваской новой истории и базой для организации „срединного человеческого царства“. Но Гуманизм, будучи с одной стороны вознесением человека, постановкой человека в центре, возстанием человека, его утверждением и раскрытием, с другой стороны он является унижением человека, ибо гуманизм перестает считать человека образом и подобием Бога, а считает его дитятем природы и ее сил. И поскольку средневековье было концентрацией творческих сил человека, постольку Гуманизм и Ренессанс являются растратой этих накопленных в средневековье человеческих сил. „Растрата человеческих сил не может не сопровождаться истощением, которое, в конце концов, должно привести к потере центра в человеческой личности, личности, которая перестала себя дисциплинировать“ (ibid — стр. 215)... Так что начинается „решительно во всем чувствоваться потрясение человеческого образа, разложение той человеческой личности, которая выковывалась в христианстве и выковывание которой было задачей европейской культуры“ (ibid — стр. 215). „Этот процесс истощения творческих сил человека в результате отрыва его от духовного центра жизни и исключительное обращение к периферии жизни сопровождается гибелью всех гуманистических иллюзий Колеблется и разлагается образ человека, личность человека, которую выковало христианство в среднем веке“ (ibid — стр. 183), ибо „для того чтобы человек до конца утвердил себя, а не утерял источника и цели своего творчества, он должен утверждать не только себя, но и Бога. Он должен утверждать в себе образ Божий. Если он не носит в себе образа высшей Божественной природы, — он теряет всякий образ, он начинает подчиняться низшим процессам, низшим стихиям, начинается расчленение на элементы его собственной природы, он начинает подчиняться той искусственной природе, которую он сам вызвал к жизни, подчиняться природе механической машины,

и это его обезличивает, обезсиливает, уничтожает" (ibid — стр. 184).

„Гуманизм направляется против человека и против Бога... Индивидуализм, не знающий границ и ничему себя не подчиняющий, расшатывает индивидуальность... Мы видим действительные результаты всего гуманистического прецесса истории: гуманизм переходит в антигуманизм" (ibid стр. 185). И Н. Бердяев видит этот конец европейского гуманизма у Фридриха Ницше и у Карла Маркса.

„Эти два человека, которые нигде, ни в одной точке не встречаются, которые могут лишь взаимно отталкиваться, одинаково кончают гуманизм и начинают переход в антигуманизм... У одного из них, у Фридриха Ницше, который есть плоть от плоти и кровь от крови гуманизма и вместе с тем кровавая жертва, принесенная за грехи гуманизма, гуманизм кончается индивидуалистически .. Это выражается в словах Заратустры: человек есть стыд и позор, он должен быть преодолен. У Ницше происходит преодоление и переход гуманизма в антигуманизм в формё идеи сверхчеловека. В идее сверхчеловека гуманизм кончается на вершинах культуры. На новом антигуманистическом пути человек отрицается как позор и стыд во имя сверхчеловека. В том сказалась страстная и бурная потребность в сверхчеловеческом (стр. 186). Человек есть лишь преходящий момент, лишь средство для явления в мир высшего существа; он целиком приносится в жертву этому сверхчеловеку, во имя сверхчеловека человек отрицается и отвергается. Ницше возстает против гуманизма, как против величайшей помехи на путях утверждения сверхчеловека.

Заканчивается европейский гуманизм на вершинах духовной культуры и умирает срединное гуманистическое царство, царство чистой человечности, чистой гуманистики... Ницше духовно открывает какую-то новую эру по ту сторону гуманизма, которая обозначает глубочайший кризис гуманизма. Глубокие духовные течения, которые воз-

никают после Ницше не носят гуманистический характер, они определенно окрашиваются в религиозно мистический цвет. В его (Ницше) страдальческой судьбе совершилось падение гуманизма. Но Ницше был еще обращен с какой-то страстной тоской к Ренессансу. Он тосковал оттого, что силы Ренессанса истощились". (ibid стр. 187) [Идеализация Ницше образа Цезаря Борджия].

„В другом человеке, одаренном исключительно острым умом и большой силой и ни в чем не похожем на творческий и привлекательный образ Фр. Ницше, — в образе К. Маркса с не меньшей остротой переживается конец Ренессанса и кризис Гуманизма. В то время, как в личности Фр. Ницше происходит индивидуалистическое самоотрицание человека и самоотрицание гуманизма, в К. Марксе происходит коллективистическое саморазложение гуманизма и коллективистическое колебание образа человека... И он приходит к нечеловеческому и сверхчеловеческому (ibid стр. 188). И К. Маркс, подобно Ницше, отрицает самоценность человеческой индивидуальности и личности, он отрицает христианское откровение о человеческой душе и ее безусловном значении. Для него человек является лишь орудием для явления нечеловеческих и сверхчеловеческих начал, он также объявляет войну против гуманистической морали; он проповедует жестокость к человеку и к ближнему во имя создания нечеловеческого, сверхчеловеческого царства коллективизма... К. Маркс, в самом истоке своего пути, отвергает всякое сверхчеловеческое начало. Не случайно он философски исходит из антропологизма Фейербаха, для которого человек сделался Богом и тайны религии были тайнами человеческой природы... Здесь, так же, как и у Ницше вырисовываются неясные черты грядущего явления сверхчеловека, во имя которого отрицается человек. Так у Маркса вырисовываются неясные, но страшные черты нечеловеческого коллектива, во имя которого отрицается человек (ibid стр. 189).

Гуманистическая мораль является для него (т. е. для К. Маркса) старой буржуазной ренессансного периода истории, буржуазной и вся гуманистическая культура. В старом буржуазном царстве провозглашены были права человека. Все это старое буржуазное царство подлежит гибели, оно разложится и на месте его возникнет новое не гуманистическое, не человеческое, в котором будет своя новая нечеловеческая, негуманистическая мораль и культура, со своими новыми, нечеловеческими „наукой" и „искусством". В К. Марксе, как и в Фр. Ницше, раскрылся предел гуманизма: у Ницше предел этот раскрылся на вершинах культуры, у Маркса — в массовых низах... В Марксе происходит окончательное отворачивание от всех заветов эпохи Ренессанса. Если Ницше тоскует по великому творчеству Ренессанса и хочет оживить его источники, то Маркс уже не тоскует. Он объявляет войну самым первоистокам Ренессанса и все творчество Ренессанса объявляет идеологической надстройкой над экономическим базисом, в котором царствует эксплуатация человека человеком" (ibid — стр. 190).

Что касается этого двоякого отношения к Ренессансу Фр. Ницше и К. Маркса, то оно, по моему мнению, вполне естественно.

Ренессанс был сотворен духом, который носил в себе Фр. Ницше. Он целую свою жизнь боролся против вторжения массы в творческое развертывание зап. европейской культуры, против так называемой „морали и менталитета рабов", внесенных в арийскую группу народов чуждой ей семитской группой под именем христианства. Ренессанс же как раз и был борьбой против семитской христианской символики и возвращением к арийской — к антике, возвращением от безформенного к форме, от человека, как раба безличного космического — Бога, к человеку, как самостоятельной и самоценной форме — динамике, — к личности. Отсюда искание сверхчеловека у Ф. Ницше не отрицание Ренессанса, а наоборот скорее потенцирование его

требований: развитие личности высшего напряжения и преодоление через нее коллективизма, все интенсивнее и интенсивнее захватывавшего дух зап. европейца, который все больше и больше делался простою „единицей“ в сумме ему равных единиц, что и привело к отрицанию значения героя в культурном осуществлении, функцию которого на себя взяла сейчас масса, и что так резко и рельефно подчеркнул Лев Толстой в своем романе „Война и Мир“. А мы знаем его влияние на зап. европейскую мысль. Поэтому, если хотите, Фр. Ницше закончил Ренессанс, но не во имя его отрицания, а во имя потенцирания его основных тенденций: вознесение человеческой личности на еще высшую степень духовного напряжения, на степень сверхчеловека и преодоление через последнего разлагающего влияния массы на культурное осуществление и его напряжение. Недаром он так страстно воскликнул в своем “Also sprach Sarathustra: „Aber bei meiner Liebe und Hoffnung beschvöre ich dich: wirf den Helden in deiner Seele nicht weg! Halte heilig deine höchste Hoffnung!“ (S. 323).

К. Маркс вполне естественно ненавидел Ренессанс и на его идеале созданную „срединную гуманистическую“ европейскую культуру, ибо он принадлежал к чуждой этой культуре этнической группе с чуждой символикой и способами осуществления жизненной и культурной формы. К. Маркс, который между своими предками насчитывал и много раввинов, является просто продолжателем христианства, но христианства, отказавшегося от потустороннего и принявшего материалистическую форму лишь посюстороннего осуществления, как и апостол Павел был продолжателем иудаизма, будучи учеником Гамалиила — одного из светочей еврейского раввинизма, иудаизма, отказавшегося под влиянием эллинской цивилизации от узких границ национальнорелигиозной обособленности. На это сродство христианства и социализма показывает и существование так называемого христианского со-

циализма: среднего пути между этими двумя экстремами, попытка, так сказать, примирения Царства Божьего и Царства Земного, потустороннего и посюстороннего.

Иудаизм был всегда носителем безличного Бога, которого нельзя было не только нарисовать или изваять, т. е. пластически его представить, но даже и произнести его настоящее имя, т. е. дать ему определенную звучную форму, его, так сказать, звучно индивидуализовать. Иудаизм был и носителем системы управления с помощью первосвященника и совета — синедриона. И когда Бог иудейский умер, на место его выдвинулось другое безформенное безличное — коллектив, символом которого был прежде этот Бог, первосвященник и синедрион превратились в верховного комиссара и его совет, а диаспора, — эта организационная единица иудаизма, — в коммунистическую ячейку. Таким образом тысячелетняя система организации иудаизма была внесена правда под другими ярлыками (поправка на коэффициент времени) в практическую организацию марксизма. Отсюда делается также понятным такое огромное участие и значение еврейства в социалистическо-коммунистическом движении, ибо символика марксизма и иудаизма, их сокровенная глубинная сущность в своих основных чертах идентична: космическая безформенность — безликовность, коллективизм, экономизм (отношение между Богом и праведным „идеальным" Иовом в иудаизме чисто экономическое: казнь Божия значит прежде всего лишение богатства; а марксизм всю историю мира точно также зиждет на экономическом базисе, из которого лишь вытекает идеологический момент), материализм: обращение взоров лишь на землю и стремление здесь обезпечить сексуально-экономическое благополучие, ибо иудаизм и как религия, а через него и христианство, не мог себе представить Царство Божие без воскресения тела, т. е. он его представлял вполне чувственно-материалистически и помещал его опять-

таки здесь на земле, в мире нашей преходящей (феноменальной) действительности.

Отбросив Бога, марксизм, отбросил и это воскресение мертвых, а царство сексуально-материального благополучия бросил в перспективу земного будущего и тем еще сильнее подчеркнул эфемерность отдельной человеческой жизни, ее трагическое vanitas vanitatis Человеческая личность перестала быть самоценностью, она включалась в безличное коллективное и распиналась во имя его проблематического будущего благополучия. С уничтожением же самоценности человеческой личности допускалась всякого рода жестокость по отношению к ней, если только этого требовали „цели" коллектива, цели, известные лишь узкому кругу избранных и посвященных. И древний жестокий бог семитского коллектива — свирепый Молох снова воскрес и снова требовал кровавых человеческих жертв. Эфемерность же человеческой личности, — короткий миг ее жизни, за которым наступал черный мрак абсолютного ничто, родили желание использовать этот миг, как можно лучше, и необузданность чувственных удовольствий жизни заполнила сердце человеческое: изжить жизнь и с опаленными в страстях крыльями уйти в черную бездну неизвестного, безликовного. Недаром старое еврейство так часто впадало в чувственные пороки, против которых во имя спасения иудейского коллектива гремели иудейские пророки, обещая, как компенсацию, приход Мессии и наступление царства блаженства под водительством и главенством избранного израильского народа.

Иудео-христианский, т. е. семитский, коллективизм Карла Маркса встретил как раз больше всего сопротивления там, где арийская ренессансная культура достигла больше всего своего напряжения. Против него возстал прежде всего античный ренессансный человек Италии и в фашизме старался и старается перекинуть мост через иудеохристианские наслоения к римской антике. Затем возстал

против него и человек реформации и, не без влияния Фр. Ницше, создал хитлеризм, где снова проповедуется культ героя и его значение для культурного оформления жизни. Эта борьба не только против иудаизма, как конкретной реальности и как чуждого для нордийского арийского человека ощущения жизни и ее оформления, но и против христианства, как иудаизма, всосавшегося, так сказать, в самый дух зап. европейца, почему второй этап этой борьбы будет много тяжелее. Этот второй этап борьбы решительно повел уже Ф. Ницше, и он продолжается в Германии, на что показывает факт организации так называемой немецкой христианской церкви и исключения из нее расового еврейского элемента, момент, который фактически значит уничтожение самой сущности христианства, ибо христианство в своем космополитизме не знает ни национальности, ни расовых границ. Но даже на этом не останавливаются, и слышатся уже голоса, требующие отбрасывания христианства, как такового, и возвращение к старогерманской религии, что выражает тенденцию полного освобождения от иудаистической идеологии, которая через Библию так сильно влияла и конечно еще сейчас влияет на все культурное осуществление З. Европы. Например, когда широкая публика хочет привести образец мудрости и богатства, она приводит Соломона. Но что такое мудрость Соломона? — Житейская сноровка в практическом решении жизненных ребусов, заканчивающаяся разочарованием одряхлевшего сладострастника, не могущего уже удовлетворить свои чувственные желания, несмотря на многочисленных жен, момент, когда эфемерность жизненного развертывания в особенности резко ощущается и вырывает крик предсмертной муки одряхлевшей феноменальной формы: vanitas vanitatis — суета сует. Разве эту мудрость можно сравнить с мудростью Сократа и его ученика Платона, благодаря которым человек нашел самого себя и перестал быть „трясущейся перед миром

тварью“ и, освобожденный от страха перед феноменом — этой тенью, отбрасываемой миром идей, дал свободный полет своей фантазии в переработке этого феноменального мира.

А что такое и богатство Соломона — этого провинциального еврейского князька в сравнении с богатством других великих государей старого мира?!

Таких примеров рекламного значения Библии для иудаизма мы могли-бы привести сколько хотите. Вспомните лишь значение Апокалипсиса для русского человека, Апокалипсиса, затемнившего его и без того хаотическую психику. Так что духовное влияние Библии на христианские народы много должно было способствовать возрастанию влияния и самого еврейства на эти народы, и немудрено, поэтому, что, например, Библия и еврейские банкиры Нью-Иорка управляют душами и желудками „свободных“ граждан С. Америки. Отсюда нет ничего удивительного, что поднялся такой крик против так называемого гонения евреев в Германии, тогда как З. Европа и С. Америка благородно молчали, когда в России приносились в жертву богу-коллективу — этому Молоху XX столетия десятки тысяч невинных людей и где вместо расового происхождения выдвинулось классовое, т. е. опять-таки от случайности рождения зависела вся судьба человека. Никто тогда так бурно и страстно, как это делается сейчас, не протестовал во имя „человечности“. Не протестуют много и сейчас, когда убивают в Ираке ассирийцев или в Палестине арабов, возставших против иммиграции евреев, ибо, как кажется, своей землей могут располагать лишь так называемые „культурные“ народы. Что же касается притязаний евреев на Иерусалим на основании того, что он был когда-то их столицей, то оно столько-же оправдано, сколько притязание любого народа Европы на земли, которыми он когда-то владел, но которые сейчас населены другими народами. А и что бы было с картой Европы, если бы попробовали все эти притязания удовлетворить?!

А если в свободной „демократической“ С. Америке „цветной“ считается низшим существом, то это никому не известный факт, кроме, конечно, самого „цветного“; — и это в стране, где на всяком столе лежит Старый и Новый Завет, проповедующий равенство и братство людей всех цветов кожи без различия. Или, может быть, еврей, создавший Библию, и негр величины несоизмеримые? Но почти то же самое видим и в отношении Англии к Индии, культура которой так же значительна, как и английская, только другой формы и без того напряжения технических средств для уничтожения своих ближних, которыми владеет Англия, где брак англичанина с индуской (или обратно) значит общественную деградацию. Разве и здесь еврей и индус величины несоизмеримые? Но индус белый, ариец, носитель старой и оригинальной культуры, каковой никогда не знал иудаизм — этот талантливый компилятор и иммитатор чужих культурных ценностей, а кроме того индус большинство, а не меньшинство, как то случай с евреями в Германии. И все таки целый мир в лице печати и ею создаваемого так называемого „общественного мнения“ вмешивается во внутренние дела Германии, защищая преследуемое еврейское меньшинство, в то время как никто не вмешивается во внутренние дела Англии, становясь на сторону и в защиту преследуемого индуского большинства, которое сыто уже опекунством меньшинства. В Лондоне во имя „мировой справедливости“ играют в „суд“ по поводу пожара в немецком парламенте; но что бы сказали гостеприимные хозяева-англичане, если бы подобная игра организовалась в Берлине по поводу, напр., заключения в тюрьму Ганди, и опять — во имя все той же „мировой справедливости“?

Эти нелогичности и парадоксы нашей современной жизни являются одним из рефлексов влияния иудеохристианизма на душу зап. европейского и сев. американского человека, когда и жестокости марксизма, — этого материализованного иудеохри-

стианизма с его новой формой инквизиции, проглядываются сквозь пальцы, ибо этот эксперимент производится на теле и душе, по понятиям „культурной“ Европы, полуварварского народа, а кроме того и иначе христиански чувствующего и мыслящего, а следовательно и стоящего вне закона и христианского милосердия. И когда из глубин „я“ нордийского арийского человека родился протест против своего, так сказать, „периферийского духовного рабства“ чуждого символике и психике чуждой ему семитской группы, начался крик против этого протеста, против этой законной тенденции быть хозяином в своем доме и им управлять по своей воле и мысли, а не по желаниям и прихотям внедрившегося меньшинства, которое имеет и деньги и печать — эти два кумира нашего духовно и морально разслабленного времени. О ценности же печати вот какие горькие слова говорит Ф. Ницше в своем „Also sprach Zarathustra: „Seht mir doch diese Überflüssigen! Krank sind sie immer, sie erbrechen ihre Galle und nennen es Zeitung. (S. 329).. Siehst du nicht die Seelen hängen wie scheaffe schmutzige Lumpen? — Und sie machen noch Zeitungen aus diesen Lumpen! Hörst du nicht, wie der Geist hier zum Wortspiel wurde? Widriges Wort-Spülicht bricht er heraus! — Und sie machen noch Zeitungen aus diesem Wort-Spülicht“ (S. 443). А мы знаем, какую роль играет печать в формировании общественного мнения, ибо большинству людей, широкой массе она служит единственной духовной пищей: что печать им подносит, она то принимает на веру. Печать же находится под огромным влиянием еврейства, т. е. под влиянием „déracinés“ — вырванных с корнем из своей родной почвы, потерявших через то самобытность своей биопсихической формы и возможность через нее создать свою собственную оригинальную культуру. Отсюда борьба еврейства, сознательная и подсознательная, против этой биопсихической формы у других народов, как момента, который исключает еврейство из данного народа

и мешает его ассимиляции с ним. И печать тогда, послушная голосу своих повелителей, начинает сервировать „общественному мнению“ иллюзорность расы — народа, т. е. как раз иллюзорность биопсихической формы человеческих групп, заменяя ее понятием „человечества“, практическую, жизненную однобокость которого мы уже видели из прежних примеров.

Но разве идея „человечества“ не менее иллюзорна нежели идея расы-народа? Идея человечества так же неопределенна и безформенна, как и идея Бога, почему она так дорога всем „déracinés“. Она, если хотите, может и должна даже служить, как идеал, как цель, для осуществления жизненной человеческой динамики в определенном направлении, но это не значит, что эта идея действительность, не говоря уже о том, что она опошлилась в наши дни и как просто идеал, пройдя через столько лживых уст профессиональных политиков и других авантюристов духа, ловящих успех в мутной воде нашей не менее мутной эпохи. „Человек“ и на нем основанное „человечество“, как нечто неизменное, застывшее, всеобщее, просто плоды рационалистической абстракции: в жизни существуют люди со всей пестротой и многообразием их индивидуального осуществления.

Географическая среда с одной стороны, психофизиологическая с другой, духовная — поскольку родится культура — с третьей, моделируют человека, творя из него различные „типы“, творя определенные единства: физиологические — расы, психические — народы и духовные — нации. И чем дольше влияние географической, психофизиологической и духовной среды: — так называемой культурной традиции, тем определеннее, рельефнее делается данный „тип“ человека и тем оригинальнее, самобытнее делается его творчество, а через него и форма его культуры. Поэтому, если начало культуры может быть у всех народов более или менее похоже, то ее расцвет различен, что касается ее

формы, содержания и динамики; он, так сказать, „духовно национален“, как имманентное выражение данной нации, ибо „духовный интернационализм“ значит отказ от своей самобытности и оригинальности. И этот отказ может идти в двух направлениях: или 1) в направлении высшего духовного синтеза (не голой имитации) нескольких очагов культурной жизни во имя высшей и более интенсивной формы культурной жизни; или 2) в направлении упрощения духовной жизни и уменьшения ее напряжения и, через это упрощение, объединение нескольких культурных очагов в одно целое. Так как первое направление для своего фактического, а не лишь словесного осуществления требует поднятия духовного напряжения, на что, конечно, не способны расцветшие культуры, будучи на нисходящей ветви своей динамики, то фактическое осуществление „духовного интернационализма“ идет в другом направлении: пример тому христианство и большевизм.

Различность культур должна в конечном итоге свестись на различность физиологических баз, лежащих в основании человеческих групп, творящих эти различные культуры, ибо, как учит современная наука, всякая особенность психического проявления зависит от физиологической структуры носителя того проявления. И если различие между гением и идиотом сводится на различие их физиологических структур, то почему не свести различие в культурных проявлениях на различие в физиологической структуре носителей этих различных культурных форм. А так как всякая культура представляет известное духовное единство, то ему должно отвечать и единство физиологической структуры данной человеческой группы, творящей эту культуру. Это физиологическое единство мы можем назвать „расовым“ моментом данной человеческой группы, а последнюю просто „расой“, при чем под „расой“ не нужно понимать нечто простое, наоборот раса нечто очень сложное и чем сложнее, тем выше,

ибо понятие „высшее“ не исключает единства: человек является „высшим“ по отношению к одноклеточным организмам, но тем не менее он все-таки определенное, хотя и высшее, физиологическое единство. Почему, — возражение, что нет чистых рас, ничего не отнимает от расы, как определенного физиологического единства, которое, конечно, может быть любой сложности. Наоборот, как раз сложность физиологического единства, позволяющая концентрацию бо́льшего числа особенностей и их более интенсивное выражение, из, так сказать, „нерасы“ творит „расу“, что мы и видим в стремлении самого человека путем скрещивания, т. е. мешания разных физиологических единств, получить из простых „чистых“ рас более сложную лучшую высшую расу. Английский конь, напр., никакая „чистая“ лошадиная раса, но никто не будет отрицать его „расность“; наоборот, в этой области отрицается „расность“ как раз у так называемых „чистых“ рас: у какой нибудь простой рабочей лошади или обыкновенного степного коня.

И если благородные расы домашних животных и птиц являются искусственным продуктом человеческих рук, то и благородные человеческие расы и их духовные проявления в форме культуры являются искусственным продуктом космоса. Играет ли здесь так называемый „счастливый случай“ бо́льшую роль, нежели в области человеческих экспериментов над скрещиванием представителей органического мира, или быть может и здесь действует некоторого рода космический разум, кто может сказать решительное „да“ или „нет“ в этой еще столь темной области. Но что человек может здесь много сделать, это очевидно, и к этому облагорожению человеческой расы и стремится так называемая евгеника.

Как благородные расы домашних животных, предоставленные самим себе, без примеси новой крови вырождаются, стремясь к более примитивным типам, из которых они были составлены, так и

человеческие благородные расы, т. е. способные к творчеству культуры, стремятся к вырождению и к форме более простых рас, из которых они составились, что и выражается в их религиозной символике, где воскресают снова боги тех рас, если, конечно, новая кровь их не „освежит“. Этим фактом поставлена и последняя черта в осуществлении культурной динамики на земле. Разложение же сложного физиологического единства,— разложение благородной расы значит одновременно и разложение его духовного эквивалента — культуры. И поскольку не повторяемо данное физиологическое единство — данная раса, постольку не повторяема и ей отвечающая форма культуры. Элементы погибшей культуры входят в состав возродившейся на ее развалинах новой культуры лишь постольку, поскольку в ей отвечающее новое физиологическое единство — в новую расу вошли элементы разложившегося физиологического единства,— элементы погибшей расы.

Таким образом раса имеет примарное значение в создании культуры и ее формы, причем момент расы тем сильнее подчеркнут, чем дольше действует закон „наследственности“ (конечно не переходя максимума напряжения динамического развертывания во времени данной расы) и фактор ограниченной оседлости, ибо через эти два момента выковывается, главным образом, физиологическое единство и на нем основанное психическое, столь необходимое для создания „народа“, как символа концентрации психических сил и базы для их развертывания в культурный факт. Отсюда понятно, почему культура всегда связывается с определенным местом оседлости и почему ее подготовительная стация так долга в сравнении с ее расцветом, т. е. с максимальным единством и напряжением, подобным зрелому плоду, и ее упадком, т. е. с моментом распыления того единства и напряжения. И раса, как высшее физиологическое единство по отношению к индивидууму, может быть, как и он,

талантлива или бездарна, — и это во всех возможных нюансах, в силу ей присущей имманентной структуры, т. е. здесь могут быть удачные (напр. кельты + римляне + франки = Франция) или неудачные соединения (южноамериканские индейцы + испанцы или португальцы = южноамериканские республики). Внешняя среда дает лишь повод для функционирования индивидуума или расы, ибо эта внешняя среда в конце концов незначительна в сравнении с их внутренним напряжением, где спят века. Какую форму примет это функционирование, зависит прежде всего от физиологической структуры индивидуума, как своеобразного единства клеток, и расы, как своеобразного единства индивидуумов: реакция гения, среднего человека и идиота на одну и ту же среду различна. Поэтому и две различные расы в одной и той же среде дадут две различные формы духовной реакции: две различные культуры (Рим — Италия) или даже одна раса даст культуру (арабы), другая нет (турки). И сам народ инстинктивно подметил этот момент психофизиологического различия и выразил в русской пословице: что русскому здорово, то немцу — смерть. Понял это значение крови — расы в формировании индивидуалитета человека и знаменитый английский писатель John Galsworthy, когда в своем романе „Maid in waiting“ говорит: „I mean the stamp left by blood plus bringing up, the two taken strictly together. If that French woman had had your bringing up, she yet wouldn't have hade your stamp. Denny, nor would you with her bringing up have had her stamp“. (разговор Uncle Lawrence и Denny по поводу женских типов различных народов — P. 101).

Итак, опираясь даже на ту же современную материалистическую науку, ставящую строгий параллелизм между физиологическим и психическим, приписывая первому основной, второму производный характер (с правом или нет, это уже другой вопрос, в разсмотрение которого мы сейчас не будем входить, ибо это не цель нашей работы), мо-

мент расы должен играть большое значение в духовном проявлении человеческих групп и ставить между ними границы оригинальности — неоригинальности, талантливости — бездарности, так как народ, как психическое единство, лишь производное расы, как физиологического единства, а нация производное народа, если под нацией будем понимать единство духа, как высшей формы психического, где жизнь смотрится в перспективе высших ценностей для осуществления которых и концентрируется энергия и развертывается динамика данных человеческих групп. И если многие человеческие группы были и будут в состоянии подняться до народа, то лишь немногие были и будут в состоянии подняться до нации, т. е. до осуществления самостоятельной культурной формы жизни. Мировая культура, возможно, будет поэтому лишь тогда, когда создастся единое физиологическое целое в мировом масштабе: единая земная раса. Тогда только будет возможен действительный духовный интернационализм, а не лишь словесный, хотя бы и самый благородный и искренний. Пока же этого нет, всякая нация и всякий народ принимают идеи другой нации и народа лишь через призму своей только им свойственной психики и в том преломлении искажают принимаемые идеи, так что одна и та же идея, выраженная аналогичными словами, для двух различных наций или народов может значить совсем другое. Например, христианство, преломленное через призму китайской психики приняло совсем другую духовную окраску, нежели в Зап. Европе, и всякая попытка дать здесь христианству зап. европейское содержание кончалась восстанием китайской психики против этой идентификации и гонением против христианства, как чуждой духовной силы. А и само разделение церквей в Европе не простая случайность или фантазия отдельных личностей, а глубокая психофизиологическая дифференциация двух к этому времени сложившихся человеческих групп.

Исторически взяв, мы вообще не знаем единую форму культуры и ее непрерывный прогресс, мы знаем лишь различные формы культуры, их циклический характер и различные очаги их возникновения. Единственно, что мы могли бы к этому прибавить, что эти различные формы культуры так или иначе влияли одни на другие, почему следующие не были абсолютным разрывом с предыдущими: к старым духовным ценностям додавались новые, культурные формы делались сложнее, ибо и их физиологическое единство — база - раса делалась сложнее, абсорбируя в себе физиологические элементы других рас, угасших как самостоятельные реальности. Так что культурное осуществление имело прогресс, но не по прямой восходящей линии, а по восходящей спирали.

Это значение расы, как реальной базы для разделения человечества на определенные единства: группы — типы с определенной биопсихической структурой, подтвердилось и последними исследованиями медицины, исследованиями, которые разрушили кровное — расовое единство казалось такой нераздельной группы народов, как славяне, тем самым создав между ними и определенное психическое различие. Вот что об этом говорит Dr. Эренжен Хара Даван в своей книге „Чингис - Хан“: „Родство „славянской крови“ по последним научным данным медицины оказалось мифом*). За последние четверть века в медицине стали переливать кровь здорового человека малокровному, в особенности в острых стадиях, например, после операционной, после родовой и острой стадии малокровия; при чем на практике оказалось, что при переливании кровь некоторых людей действует на больного как яд, а кровь других — благотворно. Наука теперь точно установила, что при переливании крови должна употребляться только „родственная кровь“, с одинаковыми биохимическими коэффициентными

*) См. Евразийская хроника VIII, 1927.

показателями. До сего времени и во время европейской войны имелась возможность определить коэффициентный показатель всех наций, при чем обнаружилось много новых, даже, как казалось-бы, парадоксальных научных положений, в противоположность существовавшим до того воззрениям, хотя они и не были научными. Так, например, оказалось, что кровь западных и южных славян с коэффициентным показателем 2, 5 — ближе и „роднее" к крови романо-германских, европейских народов (показатель их 2, 5 — 3, 5); а кровь восточных славян, русских (показатель 1, 3) ближе к тюркским, угрофинским народам (показатель 1, 5) даже азийским народам: калмыкам, бурятам и монголам (показатель 0, 5), т. е к народам современной России.

Таким образом, по величине расового биохимического коэффициента народы Европы и Азии можно разделить на три типа, соответствующих их месторазвитиям, а именно: 1 — европейский тип, с показателем выше 2, 0; 2 — азийский тип, с показателем 1, 0; 3 — промежуточный тип, который мы могли бы обозначить, как тип современной России, с коэффициентом 1, 0 — 2, 0; сюда относятся и русские с индексом 1, 3, близким к индексу чисто азиатских групп" (стр. 216).

Хорошо было бы, по моему мнению, произвести экспериментальные изследования коэффициентов крови мужа и жены счастливых, согласных и несчастных, несогласных браков и посмотреть существует ли известная закономерность, известный, возможно, афинитет коэффициентов мужа и жены, который делает брак счастливым. Если такое закономерное соотношение, такой афинитет коэффициентов крови существует, то предварительное изследование этих коэффициентов у желающих вступить в брак было-бы достаточной научной биохимической гарантией их счастия в браке, а последний перестал-бы заключаться в слепую; а если бы брак заключался лишь из экономических оснований, то родители, возможно, от него отказались бы, если бы

коэффициент крови для брачного счастия их детей был неблагоприятен.

Таким образом, если не существует расового единства у славян, то еще меньше его существует у человечества, как целого. В единство, так сказать, биопсихической физиономии человечества, как реальности, может веровать разве только тот, кто производит род человеческий от библейского Адама и Евы, т. е. из одной иллюзии выводящий другую, да мною называемые „déracinés", т. е. люди, потерявшие ощущение всякой реальной жизненной формы и способность и энергию к ее осуществлению.

Но если даже расовый момент иллюзия без всякой ценности, то почему, например, евреи, которые так любят говорить о несуществовании расы, как биопсихического единства, о человечестве, как единственной реальности, так часто и интенсивно подчеркивают еврейское происхождение гениев? Или возможно раса имеет значение лишь для евреев, как избранного народа, как прямого потомка Адама и Евы, а для других — нет!! И эта еврейская гениомания является даже там, где лишь часть еврейской крови вошло в формацию данного гения. Значит еврейская кровь имеет исключительное свойство, которое способствует рождению гениальности. Но это значит во имя евреев отбросить известный закон наследия Менделя, молчаливо и покорно признать меньшую ценность арийской крови и под другим соусом снова возвратиться к старой иудаистической идее „избранности" еврейского народа, а с тем, конечно, и к его „расности" вообще, как к решающему моменту в ощущении жизни, ее напряжению и ее оформлению. Но где же тогда „человечество", как нечто объединяющее и нивелирующее? Где тогда жизненное равенство и братство народов? — Разве лишь под верховенством избранного народа!

Но если еврей считает себя духовно избранным, то почему этого не может сделать германец, индус, русский и т. д.: всякий из этих народов дал

гениев, — да еще каких великих, самобытных и оригинальных. И если евреям позволительно иметь националистическое движение в лице Сионизма, который является ничем иным как своеобразным еврейским романтизмом, то почему же таковое движение запрещается иметь другим народам? И здесь значит еврейство имеет некоторую привилегию: для еврея национализм святое дело; для германца, итальянца, француза, русского, югославянина — это смертельный грех. Эти народы должны, как кажется, отказаться от своей национальности, от своей биопсихической формы или во имя банкирского или во имя марксистского интернационализма.

Может быть с этой идеей о избранности еврейского народа связывается и другое интересное психологически явление, подмеченное мною в современном обществе. Быть антисемитом или даже показать на известные недостатки еврейства, кототорые они, конечно, имеют, как и всякий другой народ, считается святотатственным актом, признаком отсталости и духовной ограниченности. Но быть антигерманцем, антиангличанином, антифранцузом, антиславянином, антияпонцем и т. д. и т. д. не только не возбраняется, но даже известной частью печати одобряется; — тоже наверное во имя идеи „человечества"!

Вот сколько иллогизма, неправды и неистины в суждениях современного арийского человека — и это под огромной сугестией печати, которая недаром так величает значение массы, ибо последняя больше всего сугестивна, а меньше всего критическа. Но повторяю, — в духовных глубинах зап.-европейского человека начинается возстание против двухтысячелетнего рабства, навеянного чуждой психикой. Это возстание, конечно, не пройдет без боли и муки и для самого арийского нордийского человека, так как рождение к новой жизни, этот переход от старого к новому, всегда мучителен. Будет это возстание горько и для семитской группы,

внедрившейся в зап. европейскую духовную атмосферу и вообразившей, что она главный фермент ее культурной жизни, ибо пословица говорит: кто высоко летает, низко падает.

Если марксизм встретил отпор в З.-Европе, хотя и был прежде всего для нее приготовлен, то в России он его не встретил, так как личность в России не только не родилась, но она всей символикой и религиозной и литературной просто подавлялась. О безличности русской религиозной символики я уже говорил. Что же касается литературы приведу два примера из произведений величайших знатоков и представителей русской души: Льва Толстого и Ф. Достоевского:

В романе Л. Толстого „Война и Мир" Наполеон и Кутузов сведены на простые игрушки высших безличных сил: судьбы и массы. Не герои, которых фактически вообще нет, как самостоятельных ценностей, формируют жизнь, но их жизнь в своем судьбоносном осуществлении выбрасывает на периферию, а затем снова поглощает в своих безформенных безличных глубинах, — лишь только они сыграли ей нужную роль. [Та же мысль выражается и Н. Бердяевым, когда он говорит, что „Наполеон был орудием необходимости, возставшей на человеческий произвол" (стр. 176)].

Раскольников, герой романа Ф. Достоевского „Преступление и Наказание", возстает против того безличного: космоса и общества, что дает жизнь и терпит вредную старуху паразита — ростовщицу; и он уничтожает этого паразита, бросая тем самым вызов этому безличному. Но Раскольников не выдержал этой борьбы, ибо он покаялся не только потому, что убийство значит преступление прежде всего против своей собственной личности, деградация человека в животное, и покаяние значит признание этой деградации и возможно только у того, кто себя чувствует человеком, кто в себе носит божественную искру личности и ее самоценность, но он покаялся явно, всенародно, перед кол-

лективом, под влиянием Сони — проститутки, т. е. женского тела и души, распинаемых тем же коллективом, формы, поругаемой безформенным. И Раскольников взял на себя и коллективную казнь: Сибирь. Он тем самым признал, что его акт убийства был не только преступлением против него, как личности, так как убить другого значит убить в себе самом нечто: часть своей личности, дать возможность безличному, аморфному поглотить личное, сколько его убийство было преступлением против коллектива, в котором он жил, власть которого он признал, как имеющую право казнить и миловать. Он в своем страдании лишь воплотил русскую пословицу: на миру и смерть красна, пословицу, так ярко подчеркивающую коллективность и личную творческую безвольность русского человека. Недаром Раскольников не мог перенести своего одиночества, а чувствовал себя легче лишь в толпе. У Раскольникова, таким образом, нет того личностного возстания, которое творит новые формы, ибо стремится к максимальному осуществлению своего личностного; его возстание анархическое, разрушающее форму. Этот анархизм его вполне исчерпывает, после него он чувствует свое безсилие, а с ним и желание раствориться в безличном — коллективном. Он делается неизвестной серой величиной, что и представляют символы: Сибирь и каторга.

Это-то отсутствие личного в русском менталитете, для которого личностный момент зап.-европейца ощущается, как эгоизм, а своя собственная неопределенность и аморфность, как „широкая натура", и способствовало быстрому распространению коллективизма, которому не дало почти никакого отпора и само русское христианство, где безличное было суверенным владыкой. В марксизме это безличное было перенесено с Бога на коллектив, что просто материализовало форму осуществления русской жизни, переместив ее аспирации к вселенскому царству из перспективы вечности и потустороннего

в перспективу будущего и посюстороннего, не изменив ее основные глубинные тенденции, лишь привесив им новые ярлыки. И Россия начала новый этап в осуществлении своей жизненной формы: Сталин продолжил Петра Великого.

Одним словом, я принимаю мысль Н. Бердяева, что К. Маркс не тоскует по Ренессансу, ибо, по моему мнению, Ренессанс был ему чужд по самому своему духу, по, так сказать, своей „расовой компоненте". В марксизме просто второй этап в просачивании семитско-еврейского менталитета и ощущения жизни в арийскую группу народов; первым этапом было христианство. И для марксизма, конечно, величайшая важность разрушение ренессансного духа и ощущения жизни, которые боролись и против христианства. Марксизм, поэтому, не просто социальное учение: это новое духовное вторжение семитизма, новая борьба Запада и Востока.

Что же касается мысли Н. Бердяева, что Ф. Ницше заканчивает Гуманизм и Ренессанс, то он их заканчивает, как мне думается, не во имя их уничтожения, но во имя поднятия их интенситета и то силами сверхчеловека, ибо человек, захлеснутый волнами коллективизма, сделался неспособным к осуществлению личностного идеала Гуманизма и Ренессанса. Через Ф. Ницше — сверхчеловек — герой снова сделался формирующей силой жизни; и эта идея фактически легла в идеологическое основание германского хитлеризма, ибо Führer-вождь был поставлен на место массы. А что в этом движении существуют эксцессы, то их было много больше и во время Французской Революции и во время введения марксизма в России, где они существуют и сейчас, только об этом меньше кричат газеты из оснований нами уже приведенных. Борьба во имя новой формы культурной жизни и не может быть без боли, страдания, а часто и невинных жертв, но нужно число последних свести на возможный минимум, ибо, как говорит Ф. Ницше

в „Also sprach Zarathustra“, „Blut ist der schlechteste Zeuge der Wahrheit; Blut vergiftet die reinste Lehre noch zu Wahn und Hass der Herzen“ (S. 365).

5.

Но кроме этих двух путей: пути Ф. Ницше и пути К. Маркса, приведших к разложению индивидуалистической культуры Зап. Европы, есть еще третий путь, спасающий, как думает Н. Бердяев, обще-культурные ценности, — то путь религиозного преображения. „Есть еще путь религиозного преображения, говорит Н. Бердяев, путь достижения подлинного бытия. В исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, — это разные направленности человеческого духа (стр. 266). Но одно из этих состояний, в ту или иную эпоху, преобладает. В эллинистическую эпоху, в эпоху господства римской мировой цивилизации, должна была родиться из глубины воля к религиозному преображению. И тогда в мир явилось христианство. Оно явилось в мир, прежде всего, как преображение жизни, оно окружено было чудом и совершало чудеса. Воля к чуду всегда связана с волей к религиозному преображению жизни... И эта верующая воля в чудо преображения жизни, не механико-технического преображения, а органически-духовного, должна явиться и определить иной путь от угасающей культуры к самой жизни, чем тот, который испробовала цивилизация“ (стр. 267).

Этот путь религиозного преображения логически вытекает у Н. Бердяева из его понимания культуры, как развившейся непосредственно из религиозного культа. „Культура связана с культом, она из религиозного культа развивается, она есть ре-

зультат дифференциации культа, разворачивания его содержания в разные стороны. Философская мысль, научное познание, архитектура, живопись, скульптура, музыка, поэзия, мораль — все заключено органически целостно в церковном культе, в форме еще не развернутой и не дифференцированной. Древнейшая из культур, — культура Египта, началась в храме и первыми ее творцами были жрецы" (стр. 255).

Путь религиозного преображения, как единственный выход из кризиса зап.-европейской культуры, должен привести к новому средневековью, к новым элементам отрешенности и аскетизма, ибо „средневековье было основано, и в этом была его духовная сущность и высший пафос, на внутренней отрешенности от мира. Эта отрешенность от мира создала великую средневековую культуру. Средневековая идея Царства Божьего есть идея отрешенности от мира, приводящая к владычеству над миром, это тот основной парадокс средневековья, который был вскрыт таким историком средневековой культуры, как Эйкен, — мироотрицание церкви привело к идее миродержавства церкви" (стр. 217).

„Но опыт нового человека, поставившего себе задачей владычество над миром, сделал его рабом мира. В этом рабстве он утерял свой человеческий образ и потому теперь человек должен пройти через новую отрешенность для победы над миром в себе и вокруг себя, для того чтобы стать владыкой, а не рабом" (стр. 217). И поэтому сейчас „то, что средний век переживал трансцендентно, должно быть пережито имманентно. Работа свободного самоограничения человека, свободной дисциплины, волевого подчинения себя сверхчеловеческой святыне, может предотвратить окончательное истощение творческих сил человека, она приведет к накоплению новых творческих сил и сделает возможным новый христианский Ренессанс, который, для избранной части человечества, наступит лишь

на почве укрепления человеческой личности" (стр. 217).

И эта неизбежность прихода христианского Ренессанса после нового Средневековья, где предстоит новое смешение рас и культурных типов, вытекает из веры Н. Бердяева, что „христианская культура, по своей природе, не может быть завершена. Она обозначает начало вечного искания, томления, вытягивания вверх и лишь символическое отображение того, что за этими пределами возможно" (стр. 163). Но, прибавляет он, „после явления Христа, после дела искупления, невозможно уже осуществление творчества в форме античного имманентного совершенства" (стр. 163), ибо „история есть, поистине, — и в этом ее религиозное содержание, путь к иному миру" (стр. 236), т. е. явление Христа, так сказать, вводит человека уже в космическую историю, в область вечности, почему и разрешение истории делается трансцендентным, sub specie aeternitatis, а не имманентным, — в релятивности временной динамики, где, по мнению Бердяева, фактически ничего не удалось. Вот что он о том говорит: „В исторической судьбе человека, в сущности, все не удалось, и есть основание думать, что никогда и не будет удаваться. Не удался ни один замысел, поставленный внутри исторического процесса (стр. 237). Не удался Ренессанс, Реформация, Французская Революция, не удастся социализм, который не освободит человеческого труда его связыванием, не приведет человека к богатству, не осуществит равенства, а создаст лишь новую вражду между людьми, новую разобщенность и новые неслыханные формы гнета, не удастся анархизм, не осуществит он своей предельной, не знающей границ, свободы, а, наоборот, раскроет еще большее рабство" (стр. 240). Не удалось, по его мнению, и христианство. „Действительно, христианство в истории также не удалось, как не удалось все в истории. Те задания, которые поставлены христианской верой, христианским сознанием, ни-

когда, на протяжении 2000 лет не были осуществлены и никогда в пределах этого нашего времени и в пределах этой нашей истории не будут осуществлены, потому что осуществлены они могут быть лишь в победе над временем, в переходе в вечность и в преодолении истории через переход в сверхчеловеческий процесс (стр. 240)... Но христианство не удалось именно потому, что те, которые возражают против него, от него отступили" (стр. 242).

Этот своеобразный метафизический дефецизм Н. Бердяева, столь свойственный русской душе, стремящейся к поражению здесь на земле, как искупляющему моменту, ради достижения счастия в туманных областях будущего или потустороннего, подчеркивается остро и рельефно в следующих словах: „В конце концов, плодотворным бывал лишь великий опыт исторических неудач, ибо в нем приоткрывалось что-то новое для человечества. Обыкновенно достигалось совсем не то, что люди предполагали и к чему стремились... Так, духовная реакция начала XIX века была одним из самых положительных результатов революции. В ней начался процесс духовного возрождения. Начало XIX века имело огромное значение, но оно не соответствовало тем социальным целям, которые ставила себе революция" (стр. 239).

Как все это отвечает и практическому дефецизму большей части русской интеллигенции, которая желала поражения России и в войне с Японией, и в войне с Германией во имя осуществления лучшего будущего великой демократической России, а вышло совсем другое, опять-таки по русской пословице: человек предполагает, а Бог располагает, где так ясно выразилась вера русского человека в предопределение и в превосходство космической, божественной динамики над чисто человеческой, — личностной.

По моему мнению, в своем: „в исторической судьбе человека, в сущности, все не удалось" —

Н. Бердяев метафизически, так сказать, коснулся и славного русского „nihil“, так что и в этом отношении он продолжил традицию русской интеллигенции.

Но это верование в плодотворность исторических неудач и ими обусловленного возрождения и преображения жизни не чуждо и другим славянам, что, например, так рельефно выразилось в праздновании югославянами Видова дня, — дня их поражения на Косовском поле от турок, как символа национального возрождения и залога творчества самостоятельной и оригинальной культурной формы.

6.

Но если ничего не удалось здесь, в нашей временной действительности, то должно удасться в иной высшей мировой действительности, ибо призвание человека и цель его истории состоит именно во входе в эту мировую действительность, которая и определяет динамику существования человека во временном, почему и его история находится под властью судьбы, как высшего космического предопределения, стоящего вне самого исторического развертывания. А так как в истории ничего не удалось, то она и является трагической судьбой развертывания человеческих сил.

Вот что о том говорит сам Н. Бердяев.

„Лишь при перенесении центра тяжести человеческой жизни в иной мир, можно творить красоту в этом мире... Искусство*), как вершина человеческого творчества, в высочайших своих проявлениях, имеет символический характер, и это

*) Это понятие искусства вообще характерно для русского ощущения жизни, где искусство воздвигается на ранг не только эстетического, пластически-ликовного, но и философско-религиозного и социального обоснования жизни.

символическое достижение искусства говорит о призвании человека к какой-то иной, более высокой действительности (стр. 242). Земная история должна вновь войти в небесную историю, должны исчезнуть грани, отделяющие мир посюсторонний от мира потустороннего, подобно тому как не было этих граней в глубине прошлого, на заре мировой жизни. Мифы говорят о первичной смешанности небесного и земного" (стр. 246).

„История есть, прежде всего, судьба и должна быть осмыслена, как судьба, как трагическая судьба... Судьба человеческая, которую мы должны проследить через все периоды истории, неразрешима в пределах истории" (стр. 247), ибо, как он говорит в другом месте, „вся трагедия бытия есть трагедия внутреннего свободного отношения между человеком и Богом, — рождения Бога в человеке и человека в Боге, откровения Бога человеку и ответного откровения человека Богу. Историческая судьба человека вся пронизана этим ответным откровением человека Богу (стр. 243)... Только свободное откровение человека, свободное его творчество желанно для Бога и задано Богом, только оно отвечает на Божью тоску по человеку... Труден и трагичен путь свободы, потому что, поистине, нет ничего ответственнее, и ничего более героического и страдальческого, чем путь свободы. Всякий путь необходимости и принуждения — путь более легкий, менее трагический и менее героический. Вот почему человечество, в своих исторических путях, постоянно сбивается на соблазн подмены путей свободы путями принуждения. Это происходит как в религиозной жизни, так и в жизни не религиозной. Соблазн этот гениально раскрыт Достоевским в „Легенде о Великом Инквизиторе". Великий Инквизитор хочет снять с людей бремя свободы во имя счастия всех (стр. 243). Соблазн этот в прошлом породил историческую инквизицию, а в настоящем — религию социализма, которая есть не что иное как религия Великого Инквизитора, осно-

ванная на подмене путей свободы путями принуждения, на снятии с человека бремени трагической свободы" (стр. 244).

„В грядущем предстоит небывалая борьба добра и зла, Бога и дьявола, света и тьмы. Смысл истории заключается в раскрытии этих противоположных начал, в их противоборстве и в окончательном трагическом столкновении одного и другого начала" (стр. 245).

Таким образом для Бердяева разрешение истории, конечная судьба человечества чисто трансцендентный процесс, ибо они вытекают из отношения человека и Бога, отдельного, индивидуально-личностного и общего, целого, безлично-космического. Отдельные формы культуры не имеют своего имманентного значения, являясь скорее иллюстрацией пластически брошенного во время отношения между человеком и Богом; почему высота культуры не зависит от высоты ее духовно-материальных достижений, присущих самой культуре и имманентно из нее вытекающих, но от высоты отношений человека к Богу, от степени приближения первого к последнему. И главные ценности культуры состоят именно в этом отношении человека к Богу, почему они и вечны при всей трагической релятивности конкретных человеческих форм, которые, как таковые, несут в себе все законы конкретного бытия: рождение, молодость, зрелость, старость и смерть. Приближение к Богу, — вот цель культурной эволюции и судьбы народов. Из свободы же отношения человека к Богу вытекает и возможность удаления от этой цели. Борьба этих противоположных тенденций, т. е. приближение или удаление человека от Бога и что мы называем борьбой добра и зла, и окрашивает трагически целую судьбу человечества. Но Бердяев верует, что „трагическая судьба, как и всякая трагедия, должна иметь последний, всеразрешающий акт. В трагедии неизбежен катарсис" (стр. 247).

А так как имманентное разрешение истории

и судьбы человека для него является невозможным (принцип: все в истории не удалось), то лишь религиозное преображение и прежде всего христианское, как ставящее человека лицом к лицу с Богом, т. е. трансцендентным, в состоянии разрешить судьбу человечества в целом и вывести всякую культуру из ее духовного тупика в отдельности. Отсюда его ожидание христианского Ренессанса, как момента, разрешающего судьбу человечества в перспективе вечности, где все грани времени стираются, а с ними преодолевается и релятивность конкретной формы и ее пляска жизни и смерти.

7.

Таким образом настроение Бердяева проникнуто двумя противоположностями: 1) настроением посюстороннего пессимизма: невозможность разрешения судьбы человека здесь на земле, в царстве земном, — человеческом, и 2) настроением потустороннего оптимизма: возможность разрешения судьбы человека за пределами земли, в царстве небесном, — Божьем. „Судьба человеческая, говорит он, которую мы должны проследить через все периоды истории, неразрешима в пределах истории. Метафизика истории научает нас тому, что неразрешимое в пределах истории разрешается за пределами истории. И это и есть самый большой аргумент в пользу того, что история не безсмысленна, что она имеет высший смысл“ (стр. 247).

Совсем иначе думает о разрешении истории и судьбе человечества О. Шпенглер, для которого это разрешение и судьба человека чисто имманентны: они содержатся уже в самой динамике культурного развития, из нее вытекают и ею предопределены. Циклус культурного развития закрыт, в нем ничего не раскрывается кроме его собственной физиономии, так сказать, портрета коллективной души

и ее жизненных фаз: рождения, молодости, зрелости, старости и наконец смерти. Человек не свободен выйти из этого исторического циклуса, он вкован в него, его судьба предопределена и формой и динамикой данного культурного циклуса, и никакая космическая динамика — судьба не в состоянии изменить динамику, а через нее и форму этого циклуса. Космическое вмешательство лишь может его внешне прервать, уничтожить, но внутренне не в состоянии ничего в нем изменить.

Это значение динамики личного, ее равносильность с динамикой безличного, было уже, как это я раньше сказал, выражено в формуле зап. европейского христианства: Дух Божий исходит от Бога-Отца и Бога - Сына, а своего апогея, по моему мнению, достигло в учении кальвинизма о предопределении. Сказать, что одни изначала веков предопределены к блаженству, а другие к адским мукам, это значит сказать, что лишь форма-личность была создана, она носит в себе, в своей внутренней структуре свою судьбу, и то так, что никакая внешняя сила, никакое внешнее вмешательство космического — божества не может ничего изменить в этой внутренней судьбе формы — личности. Правда, это внутреннее предопределение совершалось здесь в перспективе космического, но это космическое — божественное не могло остановить внутреннюю логику развертывания самой формы, лишь только она вышла из недр этого космического, лишь только была создана. Космическое, если хотите, имело право жизни и смерти, рождения и уничтожения формы — личности, но никогда власть над ее развертыванием как формы — личности, над ее, так сказать, биопсихической физиономией и ее гримасой в мире феноменального. Лишь только эта религиозная символика умерла в сердцах людей, а с тем и порвалась внутренняя символическая связь человека с Богом — космическим, как эта внутренняя предетерминиранность превратилась в закон наследственности и была доведена до своей край-

ности в законе прирожденных преступника и проститутки у Ломброзо, найдя в то же время и свое рельефное трагическое отображение в пьесе Ибсена „Призраки".

Закон наследственности представляет внутреннюю предетерминированность серии отдельных индивидуумов, их, так сказать, „серийную свободу воли", т. е. свободу внутренней динамики по отношению к внешней, ибо воля и есть психический эквивалент этой внутренней динамики. Когда закон наследственности еще не был научно выработан, эту свободу внутренней динамики представляла „личная воля", как детерминирующий индивидуальное осуществление момент, так как проблема „свободы воли" и является в конце концов проблемой внутренней (свободная воля) или внешней (несвободная воля) предетерминированности личности; почему эта проблема свободной воли и была поставлена со всей остротой в Зап. Европе, где личность уже в религиозной символике противопоставлялась безличному — космическому, что касается их динамического развертывания. Этой проблемы свободной воли никогда не знал семитский восток и восточное христианство, ибо эта проблема была там уже в религиозной символике вперед решена в пользу космической внеличностной божественной динамики, в пользу идеи воли Иеговы, Аллаха или в пользу формулы: Дух Божий исходит лишь от Бога - Отца, т. е. единственно космическая божественная динамика имеет самоценность, и что популярно выразилось в идее судьбы, фатума, кизмета и русского „авось". Недаром на востоке астрономия всегда переплеталась с астрологией, где жизнь человеческая подчинялась космической звездной динамике и, таким образом, теряла свою самостоятельную динамическую ценность. Столкновение же двух различных психических единств — душ: личностной арийской и коллективно - безличностной семитской, которая через христианство просачивалась в арийскую, дало по закону контраста всю остроту про-

блеме свободы воли, проблеме значения внутренней или внешней предетерминированности всякой живой формы, — всякой личности. Решение этой проблемы в том или другом направлении зависит от преобладания в данном индивидууме или арийского, или семитского биопсихического элемента. Причем, конечно, здесь может быть и духовная псевдоморфоза данного индивидуума, поскольку он стоит под большим влиянием чуждой ему духовной формы и не имеет сил от нее освободиться.

Эта внутренняя предетерминированность и ее значение в осуществлении живого существа в мире феноменального была расширена от закона наследственности до закона мутации (De Vries), т. е. выставлялась возможность не только внутренней предетерминированности серии индивидуумов, что касается их формы и динамики, но выставлялась и возможность создания новой формы на основании этой внутренней динамики живого существа, а через то, конечно, и создания новых способов ее осуществления во внешнем мире. Биологически этот момент связывается теснее всего с значением для организма желез внутренней секреции, — этих носителей его внутренней жизненной динамики. Вообще говоря, тенденции современной биологии стремятся ограничить безусловное значение внешней предетерминированности, значение внешней среды.

Это безусловное значение внешней среды для живого существа привело к закону борьбы за существование, как главному фактору, определяющему эволюцию жизненных форм, т. е. предпоставлялось на основании закона борьбы за существование, что изменение живых существ происходило в силу закона внешней селекции без особого участия внутренней динамики, так сказать, внутренней селекции самого существа, как самодовлеющего фактора: живое существо лишь приспособлялось, подчинялось внешней динамике, но не выставляло против нее ей равносильной своей собственной динамики. Но если бы — только закон борьбы за существо-

вание и приспособление к внешнему — космическому играл роль в эволюции существ, то победила бы та живая форма, которая легче всего могла-бы выдержать эту борьбу, т. е. та, которая имела-бы бо́льшую амплитуду жизненного приспособления нежели другая. Поэтому, победили бы примитивнейшие жизненные формы, могущие жить в самых разнообразных условиях; победило-бы какое-нибудь одноклеточное существо, а отнюдь не человек, который благодаря сложности своей биопсихической организации много хрупче, нежели любой одноклеточный организм, и требует особых специальных условий существования. А в самом человеческом обществе должен был-бы победить опять таки какой-нибудь простой, несложный дух, ассимиляционные способности которого, именно в силу его простоты и неоригинальности, много интенсивнее, нежели у богато одаренного духом человека, почему и борьба за жизнь для него много легче, чем для последнего.

Духовная элита может жить в человеческом обществе лишь в строго определенной форме существования такого общества, форме, которую мы называем культурной формой существования человека. Ломается такая форма, и на поверхность снова выступает примитивный человек, который фактически безсмертен, вечен в роде „человек", а интеллигенция исчезает, как эфемерный носитель короткой, как миг, культурной фазы человеческого существования. Этот момент уничтожения интеллигенции и в особенности вымирания ее духовнотворческой элиты совпадает с моментом перехода одной культурной формы жизни в другую, когда условия жизни и борьба за существование делаются суровее, что приводит к вытеснению с арены жизни более сложных духовно индивидуумов, которые не могут жить без ими же созданной среды: культурной атмосферы, как пространственно-временной, т. е. материализовавшейся, эманации их духа; и они погибают в пользу духовно менее сложных,

ближе стоящих к космической среде и более интенсивно ею детерминируемых.

Если бы борьба за существование, как внешний фактор, была единственной детерминантой эволюции живых существ ко все большей и большей их биологической, а следовательно и духовной их сложности и высоте, то и в самой культурной жизни человечества должна была-бы играть первую роль духовная элита: — творящие души Но, за немногим исключением, как раз более сложные духовно души находятся на задворках так называемой конкретной материальной жизни, а ею управляют и практически в ней успевают именно более простые духовно люди: духовные примитивцы. И что еще интереснее и парадоксальнее, что в настоящее время, — в эту эпоху интенсивного развития естественных наук и в особенности биологии, где так ясно выступает значение психического для жизни и ее размаха, проповедуется власть массы, т. е. власть духовно менее сложных существ, и что значит эволюцию вспять и стоит, конечно, в прямом противоречии с учением о борьбе за существование, как единственном факторе, определяющем внутреннюю биопсихическую сложность и высоту живого существа и постоянно их повышающем. Наоборот, борьба за существование может привести не только к прогрессу, но и к регрессу биопсихической структуры живого существа, т. е. идти не только от одноклеточного организма к человеку, но и от человека снова к одноклеточному организму; и в этой последней возможности содержится предостережение для человека и возможность его полной духовной деградации.

Но, вообще говоря, не только борьба за существование определяет биопсихическую высоту живого существа, а и внутренняя присущая самой жизни динамика, цель которой не столько обезпечить существование живого существа, сколько довести напряжение данной жизненной формы до максимума, т. е. до высшей биопсихической орга-

низации, хотя бы и ценой его временного материального неуспеха. Цель жизни создание гениев, т. е. максимального мысленного напряжения для данного этапа ее развития, и через духовную динамику тех гениальных жизненных форм преодоление динамики неорганического, недуховного и его тока к распылению, — к энтропии. Причем, для жизни безразлично, страдает ли материально практически, периферийски эта гениальная форма вследствие ее, так сказать, вырастания из окружающей ее среды, ибо смысл гения лежит не в настоящем, периферийском, а в будущем, глубинном: через него жизнь дает направление и форму для своего осуществления в космическом целом, закрепление же этой формы делают обычные средние люди, люди периферии жизни. В случае гения проявляется как-бы своеобразный закон космической компенсации: страдание гения, как жизненной формы, в настоящем и возвеличение его, как жизненной динамики, как сокровенной сущности развертывающегося бытия, — в будущем.

Таким образом идея внутреннего предопределения, внутренней судьбы, вытекающей из самой жизненной динамики, как она осуществляется или в отдельном индивидууме: момент свободной воли, или в серии индивидуумов: момент наследственности, или в группе тех серий индивидуумов: момент культуры, — эта идея характерна для зап. европейского духа. „Ach, das ist meine Trauer: in den Grund der Dinge hat man Lohn und Strafe hineingelogen — und nun auch noch in den Grund eurer Seelen, ihr Tugendhaften“ (S. 366. — Also sprach Zarathustra), говорит Ф. Ницше.

Что же касается общего разрешения судьбы человеческой, то она разрешается через отдельные культурные циклусы. Но так как рок всякой культуры цивилизация, цивилизация же кончается смертью, то фактически судьба человечества смерть, исчезновение в космосе, из которого его вывел его дух. Эта мысль рельефно выступает из мнения

О. Шпенглера, что культура нордийского человека, т. е. культура Зап. Европы, культура максимального напряжения, максимального отделения человека от безличного, космического, а поэтому и максимальной трагики, космического одиночества, и что культура так называемых „цветных", куда он причисляет и славян и которая идет на смену культуры нордийского человека, уже не будет иметь этого духовного интенситета, ибо культура для „цветных" скорее средство преодолеть зап.-европейскую культуру, нежели имманентное требование их духа, который стремится, так сказать, снова приблизиться к космическому целому, снова раствориться в его глубинах.

Здесь, таким образом, как-бы намечается идея, что и циклусы человеческих культур, подобно отдельному культурному циклусу, имеют свою максимальную точку духовного напряжения, после которой начинается деградация того духовного напряжения с его постепенным распылением в космическом целом. У О. Шпенглера, поэтому, нет смысла и высшей цели культурного развития, скорее трагика внутреннего предопределения, внутренней судьбы в развертывании человеческой формы через культурные циклусы в мире феноменального, где человек, — этот микрокосмос высшего напряжения, который не только защищается от вторжения в него макрокосмоса, но и вершит свое собственное вторжение в макрокосмос, все-же подлежит гибели и исчезновению из мира феноменальных форм, как и всякая другая низшая жизненная форма и даже возможно скорее, чем многие из последних. Единственно, что требует О. Шпенглер от человека, это осознать свое положение, свою „фазу" в культурной динамике и безропотно-стоически ей подчиниться.

Этот пессимизм О. Шпенглера, пессимизм внутренней динамической неизбежности, доведенной, так сказать, до чисто человеческих размеров, так что в этом немецком мыслителе как-бы естественно

заканчивается гуманизм и срединное царство человека, так как он не видит ни возможности преодолеть эту неизбежность, — этот рок, ни найти ее высшего трансцедентного смысла и цели, этот шпенглеровский пессимизм далек от пессимизма Ф. Ницше, который, хоть и считает человека стыдом и позором, но в то же время говорит, что человека нужно преодолеть, и показывает путь к сверхчеловеку. Но и Ф. Ницше в конце концов пессимист, ибо космическое развитие для него замкнутый круг, вечно повторяющееся кружение одних и тех же форм. — „Siehe, wir wissen, was du lehrst: dass alle Dinge ewig wiederkehren und wir selber mit, und dass wir schon ewige Male dagewesen sind, und alle Dinge mit uns“ (S. 483)... „Ich komme wieder, mit dieser Sonne, mit dieser Erde, mit diesem Adler, mit dieser Schlange — nicht zu einem neuen Leben oder besseren Leben oder ähnlichen Leben:
— ich komme ewig wieder zu diesem gleichen und selbigen Leben, im Grössten und auch im Kleinsten, dass ich wieder aller Dinge ewige Wiederkunft lehre, — dass ich wieder das Wort spreche vom grossen Erden- und Menschen-Mittage, dass ich wieder den Menschen den Übermenschen künde“ (S. 484 — Also sprach Zarathustra).

Этот пессимизм О. Шпенглера еще дальше от потустороннего оптимизма Н. Бердяева, видящего разрешение судьбы человека sub specie aeternitatis, и где трагика феноменального существования лишь необходимый путь для выявления свободного отношения человека к Богу, и от посюстороннего оптимизма религии прогресса, т. е. возможности разрешения истории и судьбы человека здесь на земле, в перспективе нашего феноменального будущего.

К анализу этой религии прогресса мы сейчас и перейдем.

8.

Отличную характеристику религии прогресса дает Н. Бердяев. Вот что он о ней говорит.

„Идея прогресса для метафизика истории является центральной. Начиная с конца XVIII века и весь XIX век она играет определяющую роль в миросозерцании европейского человечества... Идею прогресса нельзя смешивать, как это достаточно разъяснено, с идеей эволюции. Идея прогресса предполагает цель исторического процесса и раскрытие смысла его зависимости от этой конечной цели (стр. 222).

Древние корни этой идеи — религиозно-мессианские. Это старинная древняя иудаистическая идея о мессианском разрешении истории, о грядущем Мессии, о земном разрешении судьбы Израиля, которая превращается в судьбу всех народов, идея о наступлении царства Божьего, царства совершенства, царства правды и справедливости, которое, раньше или позже, должно осуществиться. Эта мессианская и хилиастическая идея в учении о прогрессе секуляризируется, т. е. теряет свой явно религиозный характер и приобретает мирской, а сплошь и рядом антирелигиозный характер (стр. 223).

Учение о прогрессе есть прежде всего совершенно не оправданное ни с научной, ни с философской, ни с моральной точки зрения, обоготворение будущего за счет настоящего и прошлого (стр. 223). Научно позитивно можно обосновать только теорию эволюции, учение о прогрессе может быть только предметом веры, упования... это есть надежда, что трагедия всемирной истории придет к концу (стр. 224). Разрешение этой трагедии есть цель прогресса, но в позитивных учениях о прогрессе, как они являлись в XIX веке, задавлено и сознательно исключено такого рода религиозное верование и такого рода религиозная надежда (стр. 225).

Религия прогресса разсматривает все челове-

ческие поколения, все человеческие эпохи как не имеющие ценности и цели в себе, не имеющие значения сами по себе, а лишь как орудия и средства для грядущего... Никакое грядущее совершенство не может искупить всех мучений предшествующих поколений. Такое подчинение всех судеб человеческих какому-то мессианскому пиру того поколения, которому удастся взобраться на вершину прогресса, возмущает религиозно-нравственную совесть человечества“ (стр. 226).

Со своей стороны замечу, что это непринятие блаженства, основанного на страдании предшествующих поколений, вообще свойственно русской мысли, что и нашло свое пластическое выражение в романе Достоевского, „Братья Карамазовы“ в разговоре Алеши и Ивана Карамазовых.

„Идея прогресса XIX века, продолжает дальше Бердяев, допускает на этот мессианский пир лишь неведомое поколение счастливцев, которое является вампиром по отношению ко всем предшествующим поколениям. Тот пир, который эти грядущие счастливцы устроят на могилах предков, забыв об их трагической судьбе, вряд ли может вызвать с нашей стороны энтузиазм к религии прогресса, — энтузиазм этот был-бы низменным“ (стр. 227).

Христианство, выйдя из иудейства, тоже принимает этот мессианский пир, против которого возмущается Бердяев, но неморальность этого пира оно парализует учением о воскресении мертвых, т. е. вливает надежду на участие в этом пире всех живших человеческих поколений, а не только единственного будущего поколения, тем более, что через сошествие Иисуса Христа совершается искупление всего человечества, а не отдельной его части: народа или поколения.

„На смерти зиждет идея прогресса свое упование. Прогресс оказывается не вечной жизнью, не воскресением, а вечной смертью, вечным истреблением прошлого будущим, предшествующего поколения последующим. Всеразрешающее блажен-

ство наступает в какое-то мгновение времени в будущем, а всякое мгновение времени в будущем есть разорванное, дробное, есть пожираемое и пожирающее: пожирающее прошлое и пожираемое будущим (стр. 228)... Но нет никаких оснований считать каждого из нас, принадлежащих поколению, живущему в настоящем (хотя этот термин очень шаток и двусмысленен, потому что „настоящее“ каждое мгновение исчезает), или грядущее поколение, которое народится через 50 и 100 лет, для нашего сознания более реальным и более ценным, чем те отошедшие поколения, которые существовали 50, 100 или 5000 лет тому назад. Дробя время на настоящее, прошлое и будущее, мы не имеем основания утверждать, что будущее более реально, чем прошлое, и творческая работа наша должна совершаться не во имя будущего, а во имя того вечного - настоящего, в котором будущее и прошлое — едины (стр. 233).

Прошлого уже нет, и оно для нас не существует иначе, как в нашей памяти, будущего нет и неизвестно, будет ли оно. В известном смысле можно даже сказать, что прошлое более реально, чем будущее, и люди отошедшие от нас более реальны, чем люди еще не рожденные (стр. 234).

Утопия земного блаженства, земного рая, столь тесно связанная с учением о прогрессе, считает возможным имманентное, в перспективе будущего, разрешение трагедии всемирной истории и наступление совершенного состояния. Утопия земного рая утверждает, что весь исторический процесс был лишь подготовкой, лишь средством к ее осуществлению... Утопия земного рая предполагает, что возможно наступление абсолютного состояния человеческой жизни в относительных условиях земной и временной исторической жизни. Но земная действительность, по существу, не может вмещать в себе жизни абсолютной (стр. 229).

В истории нет по прямой линии совершающегося прогресса добра, прогресса совершенства,

в силу которого грядущее поколение стоит выше поколения предшествующего; в истории нет и прогресса счастия человеческого — ясно лишь трагическое все большее и большее раскрытие внутренних начал бытия, раскрытие самых противоположных начал, как святых, так темных, как божественных, так и дьявольских, как начал добра, так и начал зла. В раскрытии этих противоречий и в выявлении их и заключается величайший внутренний смысл (стр. 230) исторической судьбы человечества. Если можно утверждать какой-нибудь прогресс в истории человеческого сознания, так это то обострение сознания, которое является результатом внутреннего раскрытия этого трагического противоречия бытия (стр. 231)

И все наши верования и упования должны быть связаны с разрешимостью человеческих судеб в вечности, и мы должны строить свою перспективу жизни не на перспективе оторванного будущего, а на перспективе целостной вечности... Наше дело в каждый период, в каждое мгновение нашей исторической судьбы определять свое отношение к жизни и к историческим задачам перед лицом вечности и перед судом вечности. Когда мы поставим судьбу человеческую и историческую судьбу в перспективу вечности, то будущее окажется не более (стр. 234) реальным, чем прошлое, настоящее не более реальным, чем прошлое и будущее, потому что всякое раздробленное время перед судом вечности внутренне греховно и порочно. Но религия прогресса хотела эту греховность и порочность освятить и узаконить" (стр. 235).

9.

Если мы теперь со своей стороны разсмотрим религию прогресса в ее морально-социальной и метафизической сущности, то мы можем в ней вскрыть следующее.

1. Религиозно-метафизические корни этой идеи прогресса иранские. Уже религия Заратустры (Зароастра), говоря о двух космических принципах: Ормузде — боге добра и Аримане — боге зла, утверждает вечность первого и временность второго и конечную цель мирового процесса видит в исчезновении зла и смерти и наступлении царства добра и жизни.

С этой идеей связывается непосредственно и другая иранская идея, идея Спасителя, которая, согласно Силвену Леви (Sylvain Lévi), оказала сильное влияние на индийский менталитет и которая стоит, по моему мнению, в тесной связи с идеей Будды, показывающего путь к спасению и избавлению, главным образом через личное старание и подвиг, от оков злой и обманчивой Майи — феноменальной действительности: индивидуалистическо-метафизическая форма идеи Спасителя; а в особенности — сильное влияние эта идея Спасителя оказала на еврейский менталитет, где она превратилась в идею Мессии, избавителя целого еврейского народа, но не столько из оков феноменальной действительности, сколько из-под власти других народов во имя славы и могущества Израиля, властителя земли и человечества: коллективистическо социальная форма идеи Спасителя.

Напряжение же этой мессианской идеи у евреев вытекает из психологического закона, открытого Адлером и названного им законом „меньшей ценности“ („Minderwertigkeit“). По этому закону, человек, чувствуя себя по тем или другим основаниям менее ценным, чем его, так сказать, психофизическая среда, старается найти идеологическую компенсацию для данной формы своей „Minderwertigkeit“, что влияет, конечно, на целое его жизненное поведение. Поэтому и евреи, чувствуя свою коллективную, как народ, „Minderwertigkeit“, старались ее идеологически компенсировать как в идее своей избранности, своего совершенства как социального целого, так и в идее Мессии, который позволил

бы им в определенный момент развертывания земной действительности осуществить их „совершенство“, как социального целого, что и значило бы наступление „Царства Божия“ для нашей маленькой планеты.

Отсюда нам делается психологически понятным непризнание иудаизмом Иисуса Христа и его отчаянное возстание против Римского царства, а затем и вообще его глухая, скрытая, подпольная и непримиримая вражда ко всякой сильной национальной власти, как заставляющей чувствовать его „Minderwertigkeit“, как социального целого, что он и старается практически компенсировать или путем накопления богатства, как силы, парализующей эту власть чужих народов и ставящей ее в зависимость от иудаизма, или путем проповедывания все нивелирующего интернационализма, все равно какую форму он принимает: капиталистическую — денежный контроль иудаизма или социалистическую — идеологический контроль иудаизма.

Таким образом, преломленная через еврейскую психику, идея прогресса, т. е. мирового процесса в определенном направлении и заканчивающегося царством добра и жизни, была перенесена с метафизико-космических высот в узко-социально-коллективистические границы одного народа, где весь мировой процесс в конечном итоге сводился на блаженство этого избранного народа.

Приняв христианство, зап. европейские народы приняли и эту идею прогресса: движения мирового процесса к царству Божьему, но вследствие выпадения здесь чувства коллективной „Minderwertigkeit“, как психологически излишнего, идея прогресса у зап. европейских народов приняла опять свою космическо-метафизическую окраску: космическое разрешение истории и судьбы человечества, что может быть в высшей степени обязано и кровному сродству с Ираном. Эта идея прогресса исповедывалась в той или другой форме, с той или другой силой Отцами Церкви, Боссюэ (Bossuet),

Лессингом, Кантом, Лайбницем (Leibnitz), К. Фурье, О. Контом, Гегелем и т. д.

С появлением на арене зап. европейской культурной жизни диалектико-исторического материализма Карла Маркса, стоявшего под сильным влиянием французского социализма (Sain-Simon, Bazard, Pierre Leroux, Pecqueur, Colins, Proudhon), философии Гегеля и в конечном итоге через Отцов Церкви Библии, религия прогресса снова ярко засияла на сумеречном небе нашей культуры, где арийский метафизический элемент: космическое, мистическое разрешение добра и зла, снова поглощен иудаистическим коллективистическим моментом социальной гармонии, ибо социализм, вышедший из еврейского менталитета К. Маркса, — этого потомка раввинов и носителя их ощущения жизни, просто последняя улучшенная, с претензиями на строгую научность, редакция иудаизма, что ясно почувствовала и еврейская интеллигенция, принимая в нем столь деятельное участие и играя главную роль. В марксизме, так сказать, просто совершается поправка на время, вводится коэффициент новой временной атмосферы, созданной зап.-европейской культурой, но где ни исконный коллективизм, ни чувство „меньшей ценности“ не заглохли у евреев, а приняли лишь другую соответствующую данной обстановке и атмосфере форму. И избранный народ подменивается избранным классом и то инстинктивно именно тем, где процесс духовной дифференциации еще в самом зародыше и где, поэтому, сильнее всего развиты коллективистические нивелирующие личность тенденции, столь дорогие еврейскому народу; еврейская диаспора превращается в коммунистическую ячейку, первосвященник и синедрион в верховного народного комиссара и его совет.

Царство-же Божие, которое и для иудаизма и из него вышедшего христианства было немыслимо без воскресения тела, т. е. представлялось чисто материалистически, в границах земного и в

связи с чувственной формой, что и объясняет интенсивный отпор христианства идеям Джиордано Бруно (Giordano Bruno) и Копернико-Галилеевой системе мира, подменивается царством будущего в земной перспективе с их одинаковой проблематичностью; а борьба еврейства, как избранного народа, за мировую власть и господство превращается в борьбу классов, где избранному классу — пролетариату обещается, с неменьшей пророческой уверенностью, полная победа и торжество над своими противниками, уничтоженными с неменьшей жестокостью, нежели это обещалось пророками старому Израилю.

„Приблизьтесь, народы, чтобы услышать, и будьте внимательны, племена; пусть услышит земля и то, что наполняет ее, вселенная и все, что рождается на ней;

2. Ибо негодование Господа на все народы и пламенный гнев на все воинство их; Он осудил их на погибель, предал их на убиение.

3. И убитые их будут разбросаны, и поднимется смрад от трупов их, и размокнут горы от крови их“ (Книга пророка Исаии, гл. 34, 1-3. Французский текст того-же места: „Peuples, soyez attentifs, car l'indignation du Seigneur va fondre sur toutes les nations, sa fureur sur toutes leurs armées Ils mourront de mort sanglante, et ceux qui auront été tués seront jetés là; une puanteur horrible s'élèvera de leurs corps, et les montagnes dégoutteront de leur sang“ — Isaïe — 34, 1 à 3); или „И день сей будет у Господа, Бога Саваофа, день отмщения, чтобы воздать мзду врагам Его, и меч будет пожирать, и насытится, и упьется кровию их; ибо у Господа Бога Саваофа будет заклание в земле северной, при реке Ефрате“ (Книга пророка Иеремии, гл. 46 — 10. — „Ce jour-là est à Dieu, Jéhovah Sabaoth, pour se venger de ses ennemis; la glaive les dévore, se rassasie de leur chair et s'enivre de leur sang: car c'est un festin pour Dieu, Jéhovah Sabaoth“ — Jéremie, 46 — 10); или наконец „Совершает суд над народами, напол-

няет трупами, сокрушает главу на земле обширной" (Псалом 110, 6: — „Le Seigneur tient ses assises parmi les nations remplies de cadavres; il écrase les têtes dans les contreés tout autour").

А разве современный коллективистический Молох — Иегова — Саваоф не сожрал уже миллионы человеческих жизней и не наполнил трупами землю во имя своего проблематического царства будущего каких-то избранных счастливцев.

Эта религия прогресса без Бога и форма ее практического осуществления, социало-марксизм, завладела душой русского народа, как самого коллективистического народа Европы, и это тем легче, что в душе русского народа всегда играл огромную роль эмоциональный момент счастия, как социальной гармонии. Наоборот, этот самый марксизм, созданный прежде всего для З. Европы и в ее атмосфере, где, по мнению К. Маркса, экономические условия были более всего подходящи для практического осуществления социализма как антитезы капитализма, потерпел в наши дни поражение и отступает по всему фронту перед индивидуалистическим духом зап.-европейского человека, перед его глубинным сознанием личностной ценности: идея прогресса отступает перед идеей эволюции, идея „массы", как формирующей жизнь силы, перед идеей героя-вождя, как фактора, творящего из хаоса массовых настроений и динамики космос органической государственности.

Лев Толстой отступает здесь перед Фридрихом Ницше.

Из этого примера мы можем также видеть, что не столько идеология, т. е., так сказать, основные глубинные биопсихические черты данной людской группы являются надстройкой над экономической базой, сколько, наоборот, экономическая база является надстройкой над идеологической базой, что в конце концов молчаливо признают и сами большевики, обоготворяя Ленина, его идеологию, его значение для большевистической революции и

стараясь на базе этой идеологии создать новую экономическую форму жизни. Это отдавание первенства идеологии, а не экономическому моменту особенно характерно выразилось в стремлении большевиков школу и педагогический образовательно-воспитательный процесс подчинить вполне требованиям своей идеологии и через созданную таким образом интеллигенцию, как носительницу новой идеологии, провести экономическую реформу, т. е. здесь ясно выразилась тенденция идеологической подготовки, как момента, лишь обезпечивающего успешную экономическую перегруппировку страны.

2. Идея прогресса, как социального совершенства, есть возможность имманентного разрешения истории и судьбы человечества в перспективе будущего, т. е. возможность создания собственными силами человека срединного земного царства — посюстороннего рая.

3. В идее прогресса выявляется возможность преодоления зла средствами самого человека, ибо зло лишь несовершенство человеческой индивидуальной, а в особенности социальной организации. Преодоление этого несовершенства социальной организации и есть фактически разрешение проблемы добра и зла, преодоление последнего, — это, так сказать, имманентное посюстороннее разрешение проблемы добра и зла.

4. В идее прогресса утверждается, таким образом, непрерывность исторического процесса и то в направлении совершенства, — все вплоть достижения последнего, т. е. так называемого счастия, и прекращения борьбы противоположных начал, ибо моральная цель прогресса — совершенство социальной организации, — гармония ея сил, достижение которой и значит прекращение исторического процесса, а с ним и прогресса, как средства, достигшего своей цели. Так что, фактически, в религии прогресса, как и во всякой религии, на первое место выдвигается моральный коллективный

момент: прекращение борьбы добра и зла, т. е. прекращение несовершенства социальной организации, и этому коллективному моральному моменту подчиняется вполне индивидуальный мысленный момент, который имеет лишь значение одного из средств, помогающего этому пути к счастию, но не имеет значения самоценности, почему этот индивидуальный мысленный момент и должен быть принесен в жертву всюду там, где он хочет преследовать самостоятельную цель и не идти по пути достижения социального совершенства, т. е. счастия всех.

5. Идея прогресса ненаучна, ибо она может быть основана лишь на вере, а не на строгом научном доказательстве, так как здесь совершенство индивидуальное и социальное ставится в зависимость от изменчивой внешней земной среды, в атмосфере которой живет и развивается индивидуум или группа. Но эта земная среда может меняться и к худшему, что касается ее жизненных условий, а следовательно быть благоприятной лишь для более примитивной индивидуальной и социальной организации, т. е. вести к биопсихическому и социальному регрессу, ибо чем эта индивидуальнаа или социальная организация выше, тем жизненно хрупче, требуя более сложных, специальных условий для своего существования. (Так, например, при разложении индивидуальной организации человека, гибель начинается с мозга, а при разложении социальной — с интеллигентной творческой элиты — этого социального мозга). Динамичность внешней среды предполагает лишь эволюцию, т. е. ответное изменение живых существ, в той среде живущих, а никак не прогресс, ибо в последнем случае значит поставить или гипотезу, что динамика внешней среды развертывается всегда так, что способствует все большему и большему совершенству животных организаций; или гипотезу, что в самой жизненной динамике содержится тенденция к созданию все более и более совершенной органической формы

без всякого внимания на благоприятность или неблагоприятность внешних условий существования.

Но если даже мы действительно и наблюдаем не только эволюцию биопсихической организации живых существ, но и ее прогресс, т. е. все большее и большее напряжение и размах этой биопсихической организации, то разве это является гарантией прогресса социальной организации, ее индекса счастия. Не является ли, наоборот, этот биопсихический прогресс индивидуума причиной новых конфликтов внутри коллектива, причиной обострения взаимоотношений. И, может быть, как раз необходим регресс, упрощение биопсихической организации для прогресса общественных отношений в направлении гармонии, счастия, царства небесного на земле, и прав был Иисус Христос, когда сказал: блаженны нищие духом, ибо их царство небесное. А разве социализм не зовет к той-же формуле упрощенной биопсихической организации, что в русском коммунизме и выразилось в безпощадном истреблении и поругании русской интеллигенции. Интересно, вообще говоря, обратить бо́льшее внимание на враждебность всех проповедников счастия человеческого к биопсихической организации большого напряжения, к так называемым сильным духом, а через них, как творцов культуры, и к самой культуре. Таково было христианство, мистический натуризм Руссо с его требованиями возвращения к примитивному человеку, социальный мистицизм Л. Толстого, таковым является современный коммунизм, таким даже был буддизм при всем его индивидуалистическом характере, ибо и буддизм требовал растворения сознания, уничтожения биопсихического напряжения индивидуума, как средство избавления от страдания и перехода в Нирванну.

Но русский коммунизм практически жизненно не остался на этой формуле упрощенной биопсихической организации и не создал земного рая. Он и не мог на ней остаться, лишь только взял на себя задачу творчества новой формы культурной

жизни, ибо творцы последней только сильные духом. И мы видим, как интенсивно коммунизм зовет иностранную интеллигенцию для технической организации социальной жизни, как интенсивно стремится теперь, после стольких блужданий в области образовательного процесса, создать собственную интеллигенцию, собственный кадр не только сильных волей, но и сильных — богатых духом, которых он уже почти открыто начинает предпочитать нищим духом.

И мне кажется, что формула упрощенной биопсихической организации, призыв к нищим духом, как единственной морально-жизненной ценности, лишь тактика борьбы, рожденная сменой одной культурной формы другой и имеющая целью подорвать жизненное значение сильных духом старой культурной формы, а тем самым и преодолеть эту последнюю. Но как только разгром старой культурной формы заканчивается, эта формула: нищие духом теряет свой raison d'être и переходит в область традиции без всякого действительного жизненного содержания. Так что нищие духом имеют в этом, так сказать, „междуформенном периоде“ культурного циклуса или циклусов свой реванш, свое короткое торжество. Они используются жизнью, как необходимое средство для перемены ее формы. Лишь эта перемена формы совершена, они отбрасываются как фактор, неспособный увеличить размах и напряжение жизни. Из этого нашего анализа значения нищих духом в культурном осуществлении жизни нам сделается понятным преимущественно разрушающее значение толпы, — этого конгломерата „нищих духом“, ибо в толпе даже самый умный человек глупеет, духовно упрощается, подводится под средний психический уровень, факт, подмеченный всеми внимательными наблюдателями социально-психической структуры толпы.

Таким образом лишь сильные — богатые духом являются фактически реальными творцами жизни. Но с ростом напряжения биопсихической

организации, а через него и поднятием напряжения культуры, мы не видели до сих пор соответствующего роста счастия и гармонии социальных отношений, только, если хотите, веру в их рост, но как раз в период власти упрощенной биопсихической организации. Наоборот, обострение сознания, как результат роста напряжения биопсихической организации, увеличивает момент психических контрастов, а с тем увеличивает и борьбу противоположных сил; и вместо преодоленного зла возникает новая возможно более утонченная и сложная его форма, ибо обострение сознания приводит к обострению ощущения добра и зла, как результат более широкого осознания жизненного многообразия и его динамической нестабильности, что увеличивает столкновение элементов как внутри личности, так через нее и в социальном целом. Почему же мы должны предположить, что в дальнейшем будет иначе и что прогресс биопсихической индивидуальной организации должен повести за собой и прогресс коллективной организации в направлении так называемого счастия.

Эти два прогресса скорее стоят в антагонизме, представляя два чередующихся момента, две пульсации культурного осуществления жизни.

1) Индивидуализм: высота биопсихической организации, обострение сознания, личность как центральная проблема, суверенитет мысли и ее формулы: cogito ergo sum во всех ее нюансах (например, формула „человек мера всех вещей" принадлежит сюда-же, ибо через нее мир становится в зависимость от формирующего духа человека), эпоха „сильных — богатых духом" — гениев.

2) Коллективизм: уменьшение высоты биопсихической организации, падение остроты сознания, отсюда вытекающее упрощение всей духовной жизни, коллектив и гармония его организации, как центральная проблема, суверенитет чувства и из него вытекающая зависимость человека от объекта этого чувства, т. е. от Бога, если это коллективизм

потусторонний, или от самого коллектива, как нечто целого, как, так сказать, существа sui generis, если коллективизм посюсторонний, так что здесь „мера всех вещей“ уже не человек, а нечто внечеловеческое, сверхчеловеческое: Бог или коллектив, которое лишь определяет форму и динамику всякого индивидуума, эпоха „нищих духом“ — массы.

Может быть иудаизм или вернее семитизм и ариизм и являются носителями этой пульсации в культурном осуществлении белого человека: семит — коллективизм, ариец — индивидуализм (вечное противопоставление Иисус Христос — Будда). Отсюда возможно также вытекает их глубокая ничем неистребимая глубинная вражда, как представителей двух противоположных пульсаций жизни, столь необходимых однако, как мы то видели, для осуществления многообразия самой жизни. Недаром, поэтому, Отто Вайнингер (Otto Weininger) приближает еврея к женщине — этой носительнице коллективного родового принципа жизни, что подтверждает и чистый коллективизм так называемых социальных насекомых: пчел и муравьев, стоящих под властью женского принципа жизни, когда говорит: „Der echte Jude wie das echte Weib, sie leben beide nur in der Gattung, nicht als Individualitäten“ (Otto Weininger, Geschlecht und Charakter. S. 411).

В историческом прошлом белой расы мы можем ясно видеть эту пульсацию.

1. а) Античный мир — индивидуалистическая пульсация: человек мера всех вещей, власть философии, как индивидуалистического подвига и индивидуальной позы жизни в преодолении зла, например, стоицизм.

б) Христианский мир до Гуманизма и Ренессанса — коллективистическая пульсация: Бог мера всех вещей, и хотя Царство Божие внутри нас, но лишь потому, что человек носитель Бога, а не в силу самоценности самого человека; власть религии, как коллективистического подвига и коллективной позы жизни в преодолении зла. (Просачивание се-

митизма в античный мир, просачивание, которое началось уже с культа Диониса и затем было подготовлено распространением еврейской диаспоры — ячейки — общины по целому античному миру).

2. а) Гуманизм и Ренессанс — опять индивидуалистическая пульсация: попытка перебросить мост к античному миру и, тем самым, связать во единое духовное целое те две индивидуалистические пульсации в культурном осуществлении жизни.

б) Социало марксизм — коллективистическая пульсация: новое вторжение семитского менталитета, вторжение, подготовленное и укрепленное международным значением еврейства: их капиталом и печатью.

Эти две формы жизненной пульсации имеют и свою центральную проблему, которой подчиняются все другие и около которой, так сказать, вертится вся культурная жизнь. Центральной проблемой индивидуалистической формы является проблема истины; центральной проблемой коллективистической формы — проблема ценности. Для Сократа, поэтому, зло — незнание, то же самое и для гуманистического человека Зап. Европы: отсюда его стремление к всеобщему просвещению, как главному средству для преодоления социального зла, т. е. все зло здесь в противопоставлении мудрец — глупец, образованный — необразованный. Для христианства и социаломарксизма зло результат того или другого распределения ценностей и прежде всего материально экономических, т. е. все зло в противопоставлении бедный — богатый, ибо простому человеку — „нищему духом" — здесь даже дается предпочтение: ему обещается на одной стороне царство небесное, на другой — царство земное, — будущего. Отсюда нам делается понятной эта плохо скрытая борьба социаломарксизма против остроты сознания, а, следовательно, и против личности, где эта острота сознания достигает своего максимума, и против напряжения ее культурных проявлений, т. е. против ее науки, искусства и тех-

ники, которые в нашу эпоху презрительно называются „буржуазными“, как в христианскую они назывались не менее презрительно „языческими“, и отбрасываются как „заблуждения“, ибо их напряжение делается не по силам упрощенной индивидуальной биопсихической организации, делающейся в эти эпохи носителем культурного осуществления. И этот бег от культурного напряжения сопровождается, всем нам известным, сделавшимся банальным, криком о „перегруженности“ и „долой машину“ — эту виновницу всех наших социальных зол.

И действительно, коммунизм в России, как некогда христианство, упростил образовательный процесс до крайних границ. Школа в России сделалась простой привеской производительного процесса, т. е. просто своего рода коллективной техникой. Но когда этот-же коммунизм начал создавать свое техническое напряжение, то он оказался бессильным со своей интеллигенцией, сведенной на уровень простых единиц производительного процесса, и должен был призвать американских и зап. европейских инженеров, т. е. был принужден обратиться к индивидуалистической науке Зап. Европы, как некогда христианство для своего обоснования и утверждения в жизни должно было прибегнуть к помощи античной науки, философии и искусства, хотя принципиально и практически — борьбенно их отрицало. И последние реформы большевистической школы лишь дальнейший логический шаг вхождения в индивидуалистический такт жизни ради создания личностей, способных по высоте своей биопсихической организации заменить иностранную интеллигенцию, как менее вкорененную в русскую психическую атмосферу.

Так как центральной проблемой социаломарксизма, как и религии прогресса с Богом, является прежде всего проблема счастия, — проблема гармонии отношений человека к человеку, то социаломарксизм и стремится личность подчинить кол-

лективу, что значит сознательные импульсы подчинить подсознательным, индивидуальную инициативу и дерзание заменить социальной привычкой и покорностью, остроту сознания и его „я“ — расплывчатостью сознания и коллективным „мы“ („Мы пролетариат“, „мы рабочие и крестьяне“, даже „мы интеллигенция“ выдвигаются на место „Я, Кант“, „Я, Ницше“, „Я, Павлов“, „Я, Дирак“, „Я, Бергсон“ и т. д.). С подчинением же личности — коллективу, „я“ — „мы“, уменьшаются так называемые моральные конфликты во всяком индивидууме, ибо перестает игра контрастов между „я“ и „мы“, они сливаются в одно целое, и моральные импульсы входят тогда в индивидуум уже исключительно из коллектива в форме категорического императива, например, „Бог сказал“, „Ленин сказал“ (Бог и Ленин здесь являются конкретным олицетворением коллектива как такового), не встречая сопротивления в самом индивидууме, в его „я“.

Недаром славяне, в особенности русские и югославяне, с их „артелью“, „миром“ и „задругой“ так склонны к социало-коммунистическим идеям и тенденциям, так как у них, за небольшим исключением, не произошел переход от „мы“ к „я“ и резкое разграничение между ними, что и объясняет эту расплывчатость, неопределенность их психической физиономии. Констатируя эти психические особенности славянского типа, зап.-европейские наблюдатели приписывают их отсутствию воли у славян, но это скорее отсутствие развитой личности (может быть как раз этот момент сближал во время мировой войны больше всего славян и негров, а в зап.-европейцах заставлял видеть эгоистов), неспособность лично-волевого оформления жизни, нежели недостаток самой воли, которой славяне владеют в значительной мере, но лишь как моментом социальной динамики. Например, сербы показали упорную волю в борьбе за свою независимость.

Поэтому воля славян, будучи теснее всего

связана с коллективной динамикой, показывает две особенности: 1) терпение — сначала во имя идеала, как идейной проекции социальной динамики, затем в силу инерции, поскольку социальная форма приняла устойчивый характер; 2) бунт, как момент перемены социальной динамикой ее направления для создания новой формы социальной жизни.

Таким образом мы должны различать: 1) эволюцию: просто изменение жизненных форм, и 2) прогресс: изменение жизненных форм, преследующее известную цель совершенства. Идея же прогресса с своей стороны распадается: 1) на идею прогресса, понятую индивидуалистически, как все возростающее совершенство биопсихической организации живых существ, и 2) на идею прогресса, понятую коллективистически, как все возростающее совершенство социальной организации в направлении счастия.

Так как первая идея прогресса значит размах биопсихической организации живых существ, а это значит все большее и большее развитие напряжения мысли, через которую жизненная форма вторгается все глубже и глубже в мир космического, в мир неорганического и его формирует в целях этой жизненной формы, то идея прогресса здесь значит движение ко все бо́льшему и бо́льшему совершенству мысли и к такой биопсихической организации, где бы это совершенство могло достигнуть максимума, т. е. где бы оно могло суверенно управлять формами космической реальности, миром неорганического и его динамикой ради полнейшего осуществления мира жизненных форм и их динамики. Таким образом идея прогресса в этом индивидуалистическом смысле означает все бо́льшее и бо́льшее обострение сознания и, если хотите, ставит и конечную цель: полное преодоление органическим, так называемым живым, неорганического, так называемого мертвого, сознательным асознательного, т. е. создание сознания максимального напряжения, охватывающего в себе все кон-

трасты и стоящего, поэтому, по ту сторону добра и зла.

Вторая идея прогресса значит бег к гармонизации отношений индивидуумов и к созданию совершенного, счастливого коллектива, где через организацию этих индивидуальных отношений решена навсегда проблема добра и зла, счастия и несчастия, т. е. конечная цель этой идеи прогресса устройство чисто человеческой социальной гармонии, чисто человеческого „Царства Божьего“.

В первой идее прогресса человеческая форма может перейти в сверхчеловеческую, если только человеческая форма не будет в состоянии осуществить главного задания жизни: чем бо́льшего размаха мысли и через нее чем бо́льшего преодоления неорганического. Тогда жизни потребуется другая более совершенная биопсихическая форма, — форма сверхчеловека, и жизнь безусловно к ней и перейдет, т. е. форма „человек“ релятивна: она лишь хороша, пока исполняет свою жизненную задачу.

Во второй идее прогресса человеческая форма берется абсолютно. Здесь не мечтается о сверхчеловеке, а выражается лишь стремление к полной гармонизации чисто человеческих отношений, к созданию чисто человеческого коллектива блаженства, почему не проблема мысли, а проблема ценности, проблема добра и зла здесь является главной, около которой вертится целое человеческое осуществление жизни. Здесь не важно в конце концов, что такое истина, ибо она релятивна, ибо наука, основанная на проблеме истины, может быть и буржуазной и пролетарской, т. е. в истине отрицается как раз тот момент, который для нее самый существенный: ее абсолютность и ее всеобщность для всех мыслящих существ без различия цвета кожи, верований, партий и т. д., и без которого истина превращается в своего рода „коллективный классовый вкус“. Наоборот, идея ценности в этой форме прогресса возвышается на уровень абсолютной величины, так как единственная действительная ценность — это

пролетарская ценность, буржуазная же ценность — это лишь псевдоценность, ее нельзя принять, ибо это значит не только компромисс, но и предательство, отказ от самого себя и от своей социальной формы осуществления.

И Иисус Христос оставил без ответа вопрос Пилата, что такое истина, ибо для него главной проблемой жизни была проблема ценности: проблема блаженства, счастия, социального совершенства, а не проблема мысли, проблема, так сказать, мысленного совершенства, почему блаженными были „нищие духом“ и им обещалось царство небесное. Поэтому-то Иисус Христос, как и К. Маркс в наши дни, является носителем этой второй коллективистической идеи прогресса, ибо для первой индивидуалистической идеи прогресса главной проблемой является проблема истины, а следовательно и мысли, так как истина дитя мысли, там где нет мысли, там нет и истины, а лишь голый факт. Проблема ценности, как момент чисто коллективных отношений, их гармонии или дисгармонии, отодвигается в индивидуалистической форме прогресса на второй план и ставится вполне в зависимость от проблемы истины, что видим у Сократа, где зло было поставлено в прямую зависимость от незнания — неистины, тогда как, наоборот, К. Маркс целую идеологию ставит в зависимость от экономических, т. е. материально-ценностных отношений в человеческом обществе.

Что же касается очевидности эволюции и прогресса, мы можем сказать следующее.

1) Идея эволюции является вполне очевидной ибо всюду в жизни мы замечаем изменение жизненных форм, изменение, без которого не можем представить это непрерывное течение органического в мире.

2) Идея прогресса, понятого индивидуалистически, уже менее очевидна, ибо здесь уже нужно выставить гипотезу о биопсихическом совершенстве живых существ, как цели эволюции, взятой как

общее изменение жизненных форм. Но эта очевидность большой вероятности, так как подкрепляется наблюдением над целым ходом развития органического мира, которое от клетки достигло человека, где постигнуто высшее биопсихическое напряжение, где жизненная динамика пришла к мысли, т. е. к осознанию самой себя и через это осознание к планомерному преодолению неорганических космических сил.

3) Идея прогресса, понятого коллективистически, меньше всего очевидна, ибо в развитии жизненных форм мы не видим соответствующего роста гармоничности их отношений. Скорее у человека эта дисгармоничность социальной организации даже еще большая, чем в сфере других жизненных форм, ибо у него введено систематическое убийство своего же рода, причем это убийство, это взаимное уничтожение с ростом напряжения биопсихической организации человека и на нем основанном росте культурного напряжения делается лишь многообразнее, сложнее, скрытнее, но преследуется с неменьшей интенсивностью, нежели у так называемых примитивцев, что и выражается в изобретении таких средств уничтожения, которые грозят смести самого человека с лица земли, не говоря уже о том, что человека можно убить и экономически, когда жизнь для него делается не жизнь, а прозябание и медленное умирание, т. е. существует многочисленный класс и так называемых экономических убийц, часто пользующихся большим общественным влиянием. Конечно, в этот класс экономических убийц нельзя сваливать всю буржуазию, так как буржуазия скорее лишь форма утверждения жизни, ее индивидуалистическая пульсация, нежели экономическое целое, так что капитализм, который в наше время так охотно отожествляют с буржуазией, со своими трестами, как формой неограниченного экономического контроля коллектива небольшим числом лиц, просто негация буржуазии и ее принципа свободной ничем неограниченной лич-

ностной инициативы. Но капитализм является негацией буржуазии сверху, как социализм — ее негацией снизу. Правда, капитализм развился в атмосфере буржуазного индивидуалистического такта жизни, но в нем же развился и социализм, как, так сказать, его низовое дополнение.

Человек, конечно, может веровать в окончательное преодоление социальных дисгармоний, это его право, эта вера ему даже много облегчает жизнь и дает полет его воли к жизни и к ее осуществлению в направлении его мечтаний, элемента фантазии его психики, элемента, столь ценного для разнообразия жизни, ее размаха и творческой оригинальности. Но что эта гармония, это конечное царство блаженных достаточно проблематично не нужно доказывать тому, кто служит мысли — истине, и безполезно доказывать тому, кто служит чувству — ценности, ибо сущность чувства — ценности и состоит в слепой вере в реальность своего объекта и в возможность его осуществления, его достижения.

10.

Эта проблематичность земного рая будущего, как конечной цели идеи прогресса, понятого материалистически - коллективистически, вытекает из проблематичности самой будущности нашей земли, органическая жизнь на которой может прекратиться по самым различным причинам: охлаждение самой земли, падение на нее луны, столкновение ее или солнца с другим небесным телом, уменьшение солнечной энергии вследствие ее радиации в пространство и т. д. Где же тогда земной рай, — это будущее счастливое царство бога - коллектива, единственное оправдание терпения и страдания людских масс и их жертв во имя этого химерического будущего блаженства? Единственным выходом из этой неминуемой смерти вместе с землей является

преодоление пространства и его междупланетных условий и эмиграция на другие жизненно подходящие для человека планеты. Но это опять-таки проблематично и требует скорее прогресса технических средств — машины, нежели счастия и гармонии коллектива, т. е. достигается как раз размахом биопсихической организации человека, — его личности, — мысли, — „я“, а не растворением их в коллективе, в гармонизованном „мы“, не морально-ценностными достижениями. Наоборот даже, великие коллективные технические достижения стоили огромных человеческих жертв. Но для будущих поколений остаются лишь эти достижения, они их приводят в удивление и в восторг, и никто больше не спрашивает, сколько кровавых слез пролито над ними, какое число людей было здесь замучено, например, при постройке египетских пирамид, великой китайской стены, Петрограда Петром Великим, канала, соединяющего Белое и Балтийское море, большевиками и т. п. Строителей назовут „великими“, эпохи таких сооружений — „грандиозными“, а замученных людей — „рабами“, „буржуями“, „белогвардейцами“ и тому подобными именами, делающими честь и идеям братства, равенства, справедливости, и самой идее человечества.

Но если это царство земное проблематично, то и сама идея прогресса, понятого коллективистически, неценностна, неморальна, ибо во имя последнего мессианского пира, и то в высшей степени сомнительного, приносится в жертву счастие, благополучие и сама жизнь целого ряда поколений, заставляя их терпеть, страдать, мучиться и умирать во имя проблематической идеи. Эта идея, конечно, имеет свою жизненную ценность, ставя цель и давая порыв жизненному развитию в его преодолении материального факта, но все-же в своей сущности, она неморальна, уничтожая в миллионах людей и в ряде поколений всякую надежду на счастие, на то маленькое личное благополучие, которого так жаждет всякое сердце человеческое. Средством же

подавить эту личную тенденцию к счастию является слепое безусловное подчинение индивидуума-личности — коллективу. Индивидуум здесь превращается в слепое орудие коллектива, требования которого для него принимают тогда форму безапелляционного „должен, потому что должен“ — „il faut, parce qu'il faut“, а с тем и уничтожается бунт личности в индивидууме с ее вопросом: до каких же пор я буду жертва коллектива, имеет ли смысл страдать для каких-то будущих химерических генераций счастливцев, придет ли этот будущий „золотой век“ или может быть он так же химеричен, как и „золотой век“ прошлого, морально ли счастие этих счастливцев, счастие, построенное на моем несчастии, не являюсь ли я единственной реальностью и самоценностью, от которых лишь зависит и реальность, и ценность самого коллектива и т. д. И иудеохристианство, чтобы избежать неморальность идеи мессианского пира какого-то будущего счастливого поколения и предотвратить бунт страдающей личности против него, ввело воскресение мертвых, т. е. возможность участия на этом пиру всех поколений, всех индивидуумов, способствовавших создать этот рай, эту гармонию коллективной жизни. Но социало-марксизм этого утешения, этого обещания не мог дать, становясь на чисто материалистическую точку зрения эфемерности всякой жизненной формы. Поэтому ему нужно было подавить личность, включить ее, так сказать, без остатка в коллектив для того, чтобы так называемая моральная совесть приняла чисто коллективную окраску, а с тем и неморальность идеи прогресса, неморальность страдания миллионов людей ради проблематического счастия какого-то грядущего поколения потеряла-бы свою остроту, а затем и окончательно исчезла-бы, и человеческое общество превратилось бы в счастливый муравейник.

Одним словом, всякое коллективистическое движение: религиозное или светское, спиритуалистическое или материалистическое, которое прини-

мает идею прогресса как достижения коллективного совершенства, как идею потустороннего или посюстороннего рая, стремится прежде всего обезличить личность-индивидуум, подавив в нем остроту сознания, растворив его „я“ в „мы“, — является ли символом этого коллективного „мы“ Бог или целое человечество — это все равно, и подчинить волю этого „я“, его „хочу“ — бездумному абсолютному безапелляционному коллективному „должен“.

II.

В этой части, дав краткое резюме основных идей о судьбе культуры и человечества, о ее сокровенном смысле и разрешении, как это выявляется у Н. Бердяева, постараемся через анализ этих основных положений придти к своему собственному суждению в области этих проблем.

Идеи Н. Бердяева мы могли-бы в главном свести к следующему:

1. Культурные циклусы релятивны как по их форме, так и по их интенситету-напряжению: „развиваются лишь отдельные типы культур, причем последующие культуры не всегда даже поднимаются на ту высоту, на которой стояли культуры предшествующие“ (стр. 232).

2. Предстоит гибель зап.-европейской культуры, — культуры „серединного гуманистического царства“, вследствие отступления человека от Бога, искажения божественного образа в человеке, отрыва от духовного центра и растрачивания, начиная от Ренессанса, сил, выкованных в среднем веке.

3. Спасение зап.-европейской культуры, как и всякой культуры, лежит в духовном преображении, которое приведет к новому среднему веку и христианскому ренессансу и это через имманентное преодоление самого себя и через волевое подчинение себя сверхчеловеческой святыне.

4. Так как история — путь к иному миру, то разрешение истории, а с ней и судьбы человече-

ской, может быть осуществлено лишь трансцендентно — sub specie aeternitatis. Поэтому христианская культура, которая нас ставит перед лицом вечности (ибо, по словам Иисуса Христа, царство Мое не от мира сего), не может по своей природе завершиться здесь на земле; она должна перейти в сверхчеловеческий процесс. Таким образом христианство ставится над релятивностью преходящих культурных циклусов, подлежащих, как и все феноменальное, законам земного бытия, т. е. рождению, молодости, зрелости, старости и смерти. Судьба христианства имеет, так сказать, общее космическое значение.

5. История трагична, ее трагедия — трагедия свободного отношения человека к Богу и обратно, рождение Бога в человеке и человека в Боге, тоска Бога по человеку, — свободному, творческому, а смысл истории лежит в раскрытии добра и зла и их борьбе, т. е. фактически в динамике приближения к Богу (раскрытие добра) и удалению от него (раскрытие зла). В грядущем предстоит неслыханная борьба добра и зла, но в конце концов история, как всякая трагедия, будет закончена, будет иметь свой катарсис, но лишь за пределами земной действительности.

6. Невозможно имманентное завершение истории и судьбы человечества, т. е. невозможен прогресс с его утопией земного рая, счастия какого то отдельного будущего поколения, ибо судьба человечества должна строиться в перспективе вечности, где стираются все грани времени, а следовательно и отдельного поколения. Единственно, что прогрессирует здесь на земле, в пределах посюстороннего осуществления человека, это лишь обострение сознания, как результат раскрытия трагических противоречий бытия и плодотворности неудач; иначе все в истории, как имманентном чисто земном процессе, не удалось, — даже христианство.

7. Русскому народу приписывается задача воскресения в человеке образа Божьего, задача рели-

гиозного христианского преображения жизни, что через путь покаяния и очищения приведет к христианскому ренессансу, который даст возможность и право русскому народу осуществить свое призвание в мире.

Этим мы закончили изложение основных положений философии истории Н. Бердяева и переходим к их разсмотрению с целью, как я уже сказал, найти свой путь в понимании судьбы человечества.

1.

Если разрешение истории трансцендентно, то какой смысл имеют вообще культурные циклусы, тем более, что их духовно-техническая высота не гарантия за близость отношения человека к Богу, в чем и состоит, по мнению Бердяева, разрешение судьбы и истории человечества. „И разве люди XIX века не дальше от Бога, чем люди прежних веков“ (стр. 232), говорит он, т. е. при всем духовном напряжении зап.-европейской культуры, она не приблизила человека к Богу, а следовательно и не приблизила его к конечному разрешению его судьбы.

Н. Бердяев видит главную причину гибели зап.-европейской культуры в удалении человека от Бога, в стремлении к серединному чисто человеческому царству. Но тогда является вопрос, почему же погибли другие культуры, где никогда не было этого возвеличения личности человека, возвеличения, которое видим в Зап. Европе; наоборот в тех других культурах личность была всецело подчинена коллективу, а через него и космическому принципу — Богу, как символу коллективной мощи, единства и жизненности - безсмертности.

Если же все-таки главная причина гибели культуры — искажение образа Божьего в человеке, то оно может наступить во всех формах культуры: в серединном ли гуманистическом царстве или в неком ему совсем различном, т. е. феноменальная

форма культуры и ее внутренняя динамика непричем в ее гибели, ибо гибель культуры, как это вытекает, по моему мнению, из разсуждений Н. Бердяева, не предетерминирана внутренне, а, так сказать, внешне: через отношение творца культуры к внекультурному космическому моменту: человека к Богу. Искажается образ Бога в человеке, — и культура неизбежно идет к гибели, какая бы ее форма ни была, так что „это искажение образа" и есть момент, предетерминирующий гибель культуры, фатально ее уничтожающий. Поэтому момент „гуманистической серединности" запад. - европейской культуры, как момент ее гибели, имеет скорее второстепенное, нежели главное, значение: лишь поскольку в нем и через него искажается образ Божий в человеке, а подчеркивание этого момента, как причины гибели, вытекает из чисто русской психики Бердяева, психики, которая отрицает самоценность личности и стремится ее включить в безличное: либо в космическое — в Бога, либо в чисто человеческое — в коллектив, и что сам Бердяев выражает в требовании „волевого подчинения себя сверхчеловеческой святыне" (стр. 217).

Но если зап.-европейская культура с огромным потенциалом, в сравнении с другими ей предшествовавшими культурами, ее духовного напряжения не могла приблизить человека к Богу, то откуда гарантия, что его приблизят другие культуры, идущие на смену зап.-европейской, хотя бы с еще большим потенциалом духовного напряжения. А если острота сознания, как эквивалент его напряжения, не является гарантией приближения человека к Богу, — то где лежит эта гарантия? Может быть именно в отказе от этой остроты сознания. А так как острота сознания и является фактически показателем степени отделения личного от безличного, человеческого от космического, на религиозном языке человека от Бога, индивидуального „я" от коллективного „мы", то отказ от остроты сознания значит вторичное возвращение личного в безличное,

человека в космическое — в Бога или в человеческое — в коллектив.

И действительно, Бердяев ищет это приближение к Богу через удаление от личного — чисто человеческого в коллективно-космическое безличное: он отбрасывает гуманизм во имя нового средневековья, и в этом отношении сущая противоположность Ф. Ницше, который как раз стремился преодолеть коллективно космическое безличное, захватывавшее неудержимой волной все личное — прометеевское в человеке, все, к чему рвался человек Гуманизма и Ренессанса. Поэтому-то Ф. Ницше и обращается с такой любовью к Ренессансу, ища в нем и в людях им порожденных это исконное прометеевское в человеке, что его поднимает на борьбу с космосом во имя самоценности его „я", а стремясь к сверхчеловеку, он лишь стремился это прометеевское поднять до высшей степени напряжения, до степени победы над христианством и его Богом. И разве не символично, что сверхчеловека возвещает Заратустра — великий реформатор арийской расы, и противопоставляется семитскому Христу. Ф. Ницше своей глубокой философской интуицией чувствовал, что борьба Заратустры и Христа — великая борьба двух диаметрально противоположных ощущений и утверждений жизни; борьба Прометея, возставшаго на Бога во имя человека и его мощи, и библейского Иова, терпеливо и безропотно переносившего произвол Бога, проявлявшего над человеком свое всемогущество и заранее уверенного в его рабской покорности; борьба титана-героя-сверхчеловека и святого, праведного, покорного, раба (Бога или коллектива — это не меняет сущности).

И сам Иисус Христос, хотя и просил, чтобы Его минула чаша сия, но все-же покорился, принял из рук высшего-космического — Отца всего сущего горькую чашу своих страданий, испил ее горький напиток до дна и не возстал, не возмутился подобно Прометею против божественной воли,

тем самым еще раз подтверждая правильность поведения Иова, но еще с большим авторитетом, ибо Он был Сын Божий.

Но это бегство от остроты сознания и от ее носителя личности как самоценности характерно не только для Н. Бердяева, оно характерно вообще для нашей усталой эпохи, ибо острота сознания тяжелое бремя, и человечество охотно его сбрасывает, в особенности в виду обостренности эмоциональных конфликтов, связанной с остротой сознания. Отсюда стремление у большинства современных преобразителей жизни к растворению индивидуума-личности в коллективе, т. е. личного в безличном все обхватывающем целом, к созданию своего рода церковности, либо материалистической без Бога: например социало-марксизм, либо спиритуалистической с Богом: например христианский социализм. Средний век Н. Бердяева и есть возвращение к церковности, к коллективности с Богом. К области этих тенденций принадлежит и борьба с „машиной", ибо „машина" как раз дитя остроты сознания, которое через машину и в союзе с ней хочет победить космос средствами и силами самого космоса, как некогда сознание стремилось это завоевание и преодоление космической действительности сделать через Бога и в союзе с ним, т. е., так сказать, трансцендентно самому сознанию, — через чудо, как олицетворение этой трансцендентной сознанию силы. Поэтому возвращение к Богу значит гибель машины и самоценности человеческой динамики и вхождение в жизнь чуда — божественной динамики; возвращение-же к машине значит гибель Бога и его динамики чуда.

В связи с этим раскрывается интересный парадокс русского коммунизма, как коллективистического утверждения жизни, и его внутреннее разложение. Ставя машину и чисто человеческую сознательную динамику, как краеугольный камень своей жизненной эволюции, коммунизм логически должен был уничтожить Бога, что фактически и вырази-

лось в интенсивном атеистическом движении в Советской России. Но беря машину за основание своего жизненного утверждения, коммунизм должен придти volens nolens к остроте сознания, т. е. к значению индивидуума - личности, как формирующей жизнь ценности, что в конечном итоге приведет неизбежно к подчинению коллектива личности, т. е. совершится снова переход от коллективизма к индивидуализму, к диктатуре аристократии духа, дифференцировавшейся и выделившейся из аморфной массы, способной в силу своей психической структуры лишь к разрушению и используемой всегда в этом направлении жизнью при ее переходе из одной формы в другую. Все это, конечно, если машина, т. е. техническое напряжение, является внутренней необходимостью русской души, а не лишь средством борьбы с культурой зап.-европейского нордийского человека, как это предполагает О. Шпенглер. В последнем случае это средство отпадет, лишь будет достигнута победа, когда личность и машина снова заменятся коллективностью и Богом, как руководящими принципами в утверждении человеческой жизни, так как, повторяю, машина может быть создана лишь личностью, как имманентное выражение и продолжение ее динамики. А что машина порабощает массу, ее приковывает к себе, так сказать, очаровывает и заколдовывает, то это именно потому, что в ней скрыто огромное напряжение личности, человеческого „я“, создавшего ее, — действие, подобное действию всякой сильной личности, вовлекшей в свою духовную орбиту массу и заставившей последнюю принять систему своего движения.

Но если в самом деле для „цветных“, куда по О. Шпенглеру включаются и славяне, духовно-техническое напряжение является лишь средством в их жизненном реальном преодолении зап.-европейской культуры, а не самоцелью, и что для славян, в особенности для восточно-южных, в высшей степени вероятно, вытекая из их тенденции, так ясно

выраженной и в их религиозной символике, и в их истории, подчинить личное безличному: космическому или коллективному, то создавший зап.-европейскую культуру нордийский тип человека является апогеем жизненной формы „человек“ и ее высшим размахом, так как в ней острота сознания и его вторжение в мир неорганического и преодоление последнего через машину достигли максимума. После этого максимума начнутся духовные сумерки жизненной формы „человек“, ибо она уже не в состоянии ответить глубинным требованиям жизни: наибольшему размаху и напряжению в преодолении мира неорганического. И, по всей вероятности, в продолжение этих сумерек жизненной формы „человек“ жизнь в своих неведомых лабораториях начнет подготовлять приход новой жизненной формы, более биопсихически способной к размаху остроты сознания, остроты мысли, единственного, что, как правильно замечает Н. Бердяев, прогрессирует в постоянной смене феноменальных форм. Придет, поэтому, момент, когда человека заменит сверхчеловек, и человеческая культура сменится прометеевской: титан низвергнет человека и его Бога.

2.

Н. Бердяев говорит, что религиозное преображение является спасением для культуры. Но до сих пор ни одно религиозное преображение не спасло ни одной культуры; не спасло ни христианское религиозное преображение античной культуры от гибели, наоборот, скорее ускорило ее гибель, ибо первобытное христианство с его идеями иллюзорности мира феноменальной действительности, с его тенденциями ухода из этого мира иллюзорности, с его мученичеством — этим массовым самоубийством во имя потусторонней действительности, приход которой ожидался с таким фанатическим нетерпением, было скорее „позой смерти“, но во всяком

случае не „позой жизни“. Христианство сделалось позой жизни и ее утверждением лишь тогда, когда его приняли германские народы, нахлынувшие на Римскую Империю и ее покорившие. И тогда лишь оно с своей символикой, преображенной через новую свежую варварскую кровь, легло в основание новой культурной формы, и из религии смерти сделалось религией жизни.

Наоборот, всякое религиозное преображение является как раз знаком гибели данной культурной формы и рождения новой, почему и форма этого преображения не является возвращением к первоисточникам, легшим в основание умирающей культуры, а созданием новой религиозной формы. Возвращение же данной культурной формы к своей первобытной религиозной символике просто значит впадение в, так сказать, вторичное „культурное детство“, — явление, подобное возвращению стариков к „золотому“ времени их детства, но что является знаком исчерпания жизненной энергии, неспособной уже дать новую форму действительности, знаком истощения жизненного инстинкта с его устремленностью в даль, — в будущее, с его беззаботностью о прошлом.

Н. Бердяев видит спасение культуры в возвращении к первобытному христианству, к исконному образу Христа; но Христос отрицал земную действительность, а следовательно и одну из ее форм — культуру, во имя потусторонней действительности, во имя Царства Божьего. Как можно спасти культуру, отрицая ее самоценность, самоценность жизни вообще!? Не мудрено поэтому, что, как и сам Бердяев говорит, христианство не удалось в динамическом развертывании жизни и ее форм. Он, правда, это объясняет тем, что люди от него отступили. Но люди, — вернее люди новой свежей варварской германской расы, оттого от него и отступили, что первобытное христианство было „позой смерти“, столь необходимой, конечно, для уничтожения людских масс Римского Царства, масс,

потерявших всякий творческий порыв, всякую тенденцию к оформлению жизни и ее динамики, но безполезной для имманентного утверждения самой жизни, как феноменальной действительности. Христианство, как момент, разрешающий трагедию бытия и судьбу человека, и не могло удасться, ибо его утверждение жизни было трансцендентно самой жизни. Сказать-же, что христианство не удалось, — это молчаливо признать еще более сильный принцип в историческом осуществлении человеческой жизни, — принцип внутренней предетерминиранности культурного циклуса, так сказать, инерцию самого культурного факта, а через него и духа, который в этом культурном факте открывается и его оживляет.

Значение христианства, как и всякого религиозного преображения, не столько в разрешении бытия и судьбы человека, сколько в изменении отношения человека к космосу-Богу, человека к человеку и человека к самому себе, и, через это изменение, в создании возможности новой группировки человеческих масс, в новой, так сказать, ориентации их биопсихической сущности и динамики, а с тем в создании новой формы культурной жизни. Христианство как раз и произвело это изменение отношения человека к космосу-Богу, к другому человеку и к самому себе, изменение, конечно, подготовленное религиозным развитием предшествующих эпох, ибо в христианстве религиозный антропоморфизм народов средиземного бассейна закончил свою эволюцию и достиг своей кульминации: Бог сделался человеком, а человек Богом. Этот религиозный антропоморфизм христианства освободил человека от рабства природе и от страха перед ней, что, т. е. рабство и страх перед природой, и выражалось прежде в символике богов-животных, а в греческой религии в символе слепой судьбы — этого космоса-природы, стоящего над богами и людьми, страшного в своей стихийной безлично-безформенной (атрибут: „слепая“) не-

умолимости и в непреклонности своих законов. В символе-же Христа: Бога человека и человека Бога человек ставился над природой, делался ее повелителем, ибо он победил самый страшный ее закон: смерть — это растворение личного в безличном, „я“ в космическом целом; и таким образом здесь не только религиозно символически, но в живом конкретном образе разрешалась вечная тоска человека по безсмертности и утешалась боль и ужас при взгляде на уничтоженную лежащую во прахе форму человеческую, что еще древний Гильгамеш выразил, когда сказал:

„Друг, к.го я любил, сделался прахом!
Эабани, мой друг, персти земли стал подобен!
Ужели и я, как и он, упокоюсь
И не возстану во веки веков!?“

Из этой победы человека над космосом лишь сделался возможным размах человека и его личности как самостоятельной, самодовлеющей силы, что неминуемо должно было привести и привело сначала к гуманизму, а затем и к машинизму зап.-европейской культуры, — этой культуры максимального антропоморфизма, так как машина главное средство не только эмансипации человека от космоса, но и порабощения его силами лишь человеческого духа.

Нет, поэтому, ничего удивительного в победе христианства над всеми другими религиями средиземного бассейна, ибо эти последние были лишь подготовительными этапами к религиозному антропоморфизму. Так, например, миф о страдании и воскресении вавилонского бога Мардука, через главу 53 книги пророка Исаии, главу, сыгравшую такую большую роль в истории евангельского разсказа, находится безусловно в тесной исторической связи с повествованием о страдании и воскресении Иисуса Христа, что отражается хотя-бы в выборе дней празднования Пасхи весной, когда жизнь снова возрождается под благотворными лучами солнца.

В этом стремлении к религиозному антропоморфизму боги сначала сделались полулюдьми со всей жестокостью их звериной части: человеческая жертва — законная добыча этого бога-полузверя; затем звериная часть, так сказать, постепенно атрофировалась, и боги мало-по-малу делались людьми со всеми их недостатками и пороками, где превращения богов-людей в животные и другие феноменальные формы и силы показывали еще не на совсем порванную связь с природой, но где животное в боге мало-по-малу умирало и не требовало от человека кровавых людских жертв, как символа власти природы над человеком, безформенного над формой. Однако еще над антропоморфными богами антики тяготела слепая законность природы-космоса, — его судьба: майора; и боги и человек имели страх перед этой всеподавляющей силой и ощущение своей немощи перед ней. Но античный человек предчувствовал гибель своих богов, ибо он носил в своей душе смутные тенденции к дальнейшему антропоморфизму. И рожденное в этой атмосфере эллинизма с его софистической формулой: „человек мера всех вещей“ и Сократовским ее дополнением: „познай самого себя“, которыми человек признавался единственным критерием действительности и носителем абсолютных ценностей, христианство сделало как раз этот решительный шаг к полному религиозному антропоморфизму, где Бог и человек слились в одно нераздельное целое и тем самым сделались носителями космической динамики и суверенными ее властителями. Античный человек принял этот религиозный антропоморфизм, ибо он ответил внутренней тенденции его души, которая впитала в себя всю религиозную эволюцию средиземного бассейна, тогда как еврейство, хотя и дало конкретный образ: Иисуса Христа, в своей массе не приняло его, ибо не могло сделать шаг к этому максимальному антропоморфизму, когда человек сделался Богом и занял место природы и ее сил, над которыми он сейчас уже без страха

думал повелевать сначала с помощью Бога, а затем, освобожденный и от этой символики, т. е. изменив отношение Бог-человек в отношение Человек-бог, сам своими собственными духовными силами, что через гуманизм, где произошла решительно перестановка этих отношений, привело к машинизму.

В иудаизме Бог остался на уровне безличной природной силы, изображать которую в человеческом образе просто запрещалось, почему этот Бог был и остался жестоким, немилосердным, капризным, гневным и страшным, как сама природа, когда человек пробовал ему не повиноваться и идти своими человеческими путями. И брошенное в толщу зап.-европейской антропоморфической личной культуры, еврейство пошло по ее руслу, без всякой попытки и возможности творить свою собственную оригинальную и самостоятельную культуру. Это последнее, однако, значило бы и своего рода культурный атавизм: возвращение к преодоленному религиозному образу, к преодоленной религиозной символике. И, может быть, из этого внутреннего антагонизма между антропоморфической-личной и природной-безличной формой религии, а через него и из антагонизма духовных структур, легших в основание этих религиозных символик, вытекает большей частью глухой неумирающий антисемитизм зап.-европейцев с одной стороны и невозможность ассимиляции евреев, как это констатировал сионистический конгресс в Праге (1933 г.), с другой. Это отвращение семитов к личной форме религии подтверждает и тот факт, что семитский восток вообще не принял этот религиозный антропоморфизм, который возник под влиянием эллинизма и закончился христианством. Семитский восток возстал против него в лице магометанства, которое отбросило идею Бога-человека, запретило ликовное изображение божества и снова ввело вседовлеющую слепую судьбу — кизмет, а с ней и страх перед природой и ее силами, покорность им,

что уничтожило дерзание и смелость человека в борьбе с ними и их духовно техническое преодоление и что привело к технической отсталости всех магометанских народов. И сама быстрота утверждения магометанства на семитском востоке показывает на слабость расположения к религиозному антропоморфизму.

Даже вся дальнейшая еврейская философия в лице ее самых замечательных представителей осталась верна семитской религиозной тенденции. Так, например, Маймонид отрицает, что творение (création) является propter hominem и что человек является finis totius creationis, — моменты, которые принимаются Фомой Аквинским (Thomas d'Aquin). Больше, того, Маймонид настолько дезантропоморфизировал Бога, что он чувствует трудность приписать ему способ действия чисто человеческий. Точно также и для Спинозы необходимость царствует над всем: „Deum non operari ex libertate voluntatis", и для него „sub specie aeternitatis" имеет то же самое значение, что и „sub specie necessitatis".

Но и восточное христианство, признав значение человеческой личности в своей религиозной символике, все же не могло окончательно освободиться от безличного космического и его безусловной власти над личным человеческим, что и выразилось в формуле: Дух Божий исходит только от Бога Отца, т. е. динамически Бог - человек подчиняется Богу, как космической безличной силе. Это освобождение сделало зап.-европейское христианство через свою формулу: Дух Божий исходит и от Бога - Отца и от Бога - Сына, что было равносильно признанию динамической эквивалентности между Богом - человеком и Богом — космическим целым, освобождение, которое в XI столетии (1054) привело к духовному отделению Запада от Востока и к различию форм их культурного осуществления.

В антропоморфизации человеческих отношений к космосу лежит неоценимая заслуга христианства. Эта антропоморфизация была углублена нордий-

ским типом человека арийской расы вплоть до уравнения космической и человеческой динамик; и зап.-европейская культура должна быть безконечно ей благодарна, так как без этого возвеличения человека в ранг Бога-человека она не знала-бы никогда ни своего внутреннего размаха, ни своей внешней экспансии, покорившей маленькой Европе целую землю, ибо лишь через христианскую мистику человек сделался равным природе, перестал быть ее рабом и начал поступать с ней, как равный с равным, а не выпрашивать ее милости и бояться ее слепого гнева.

В настоящее время З. Европа переживает кризис этого религиозного-мистического антропоморфизма, — и именно потому, что снова в ней начинается растворение человека в природе. Этот кризис наступил быть может не без содействия столь влиятельного в наши дни еврейства, ибо для еврея, потерявшего Бога, природа, как его эквивалент, делается божеством, так как еврей, прежде ставивший себя всецело в зависимость от Бога, перестав веровать в него, ставит себя сейчас в зависимость от космической среды и чувственно данных ее особенностей, а свой дух, свое психическое напряжение, делающее из индивидуума самоценность: личность, „я", считает просто эпифеноменом (épiphénomène). Это растворение в природе рождает чувство своей незначительности, страх перед все поглощающим безличным космическим, где человек и его жизнь эфемерный миг, вспыхнувшая искра, осветившая коротко и неярко загадочный лик мира и исчезнувшая снова в его черной бездне. Из этого же чувства своей слабости перед космическим целым рождается неуверенность в самом себе, в динамическом развертывании своего „я", т е. в завтрашнем дне, ибо нет уже веры в Бога-человека или человека-Бога, — в личность и ее творческие формирующие жизнь силы. Человек сейчас хочет скорее познать нежели творить новые формы жизни, определить свое место в

этом космическом целом, нежели переработать его силами своего творческого „я“.

Этот же страх перед космосом и ощущение своей слабости заставляет людей искать чисто механического контакта одних с другими, сбиваться в человеческие стаи-толпы-массы, как в них сбиваются волки в суровую голодную зиму, ибо это сбивание в стаи-толпы рождает ощущение безопасности, как результат механического сложения сил, ощущение некоторой высшей, из группы исходящей, силы, почему данная группа или ее род начинает возводиться в ранг, высший, нежели сама человеческая, даже самая гениальная, личность, а к самому стаду начинают относиться с религиозным обожанием, видеть в нем последнее убежище в борьбе за жизненное осуществление и крайнюю цель жизненной эволюции. И тени бога-коллектива вырисовываются в неясной перспективе нашего будущего, а вместе с тем из этих теней выступают оковы рабства, личного перед безличным, человека перед стадом и природой, создавшей это стадо и сделавшейся его рефлексом. Здесь же начинается распятие Бога-человека и его рефлекса — гения во имя этого безличного бога-коллектива. А с безличным Восток снова начинает свое наступательное движение на Запад. Чем окончится это столкновение двух противоположных ощущений жизни, трудно предугадать. Многие и многие радуются победе Востока, ибо для них всегда „lux ex orientem“. Но так ли это? Что бы было от этого „света с востока“, например, от христианства, если бы его не переработал и углубил дух нордийского человека арийской расы. И само первобытное христианство без эллинской атмосферы, без влияния на него греческой философии с ее великой проблемой логоса-мысли-Сына Божьего осталось бы просто еврейской сектой, затерянной и неизвестной, а все его личностные элементы были бы снова подавлены и растворены в безличностной мистике семитского востока, как это фактически и сделало магометанство.

Таким образом главное значение религиозного преображения лежит в трех моментах: 1) в изменении отношения человека к космосу (новая идея „Бога“ и „мира“); 2) в изменении ощущения человека самим собой (новая идея „человека“), и 3) в изменении отношения человека к человеку (новая идея „морали“). Поэтому всякое религиозное преображение, а в том числе и христианское, не только не спасение старой культурной формы, но как раз наоборот возвещение, через нами описанные три изменения, новой культурной формы. Отсюда, — религиозное преображение не является каким-то трансцендентным процессом в отношении культурного развития, его трансцендентным разрешением, оно включено всецело в самый процесс культурного развития и является просто символом смены одного культурного циклуса другим. А то, что Бердяев приписывает христианскому религиозному преображению трансцендентный характер разрешения судьбы человека sub specie aeternitatis, то вытекает из страстного желания освободиться от железной необходимости культурного осуществления, от его имманентной динамики, ведущей все в нашем мире феноменальной действительности к распылению, к уничтожению, к смерти. Это желание родит стремление бросить в перспективу вечности и потустороннего завершение истории и судьбы человечества, как это и в случае с идеей безсмертности души, где также выражается страстное желание выйти из железной необходимости имманентной динамики, внутренней предетерминиранности жизненного осуществления всякого отдельного „я“ и трагики его окончания. И это желание освобождения из динамики феноменального особенно остро выявляется у сильно дифференциранных личностей с большим потенциалом духовного напряжения, а следовательно и остротой сознания. У таких личностей особенно трагично переживается идея смерти, идея уничтожения их „я“. Там же, где это „я“ туманно, там идея смерти, а следовательно и идея

вечности как преодоление смерти, или совсем не существует или же до крайности неясна. Это случай, прежде всего, у животных, затем у детей, у простых людей (например, спокойствие смерти у русских крестьян, спокойствие, так поразившее русских писателей, — этот, так сказать, непродуманный коллективно-родовой стоицизм), и наконец у целых людских групп, где коллективно-родовой безличностный момент преобладает. (Например, в старом еврействе понятие души и ее бессмертия выработалось очень поздно и то в самых неясных чертах, а знаменитое „суета сует“ Соломона не столько сознание неизбежности всего земного и желание выйти из его релятивности, сколько тоска „вожделения“ к жизни, к ее чувственному напряжению, невозвратно ушедшему с приближением старости).

Уже софистическая формула: „человек мера всех вещей“ выдвинула человека, как личный принцип, на первое место и внешний мир поставила в зависимость от его прихотей. Но раз человек сделался мера всех вещей, нужно было, чтобы избежать релятивность и капризность его периферийского осуществления, найти глубинную его сущность, требование, которое выставил Сократ в своей формуле: „познай самого себя“. Христианство сделало еще один шаг вперед: оно сделало человека не только источником познания, но и источником счастия, ибо сказало: царство Божие, т. е. царство блаженства, внутри вас. В христианстве, таким образом, формула: „человек мера всех вещей“ закончила свою эволюцию, так как в христианстве Бог сделался человеком и человек Богом, а следовательно и абсолютной мерой всех вещей, как в мысленной познавательной, так и в их чувственной ценностной характеристике, что и сделало христианство столь популярным, доступным массе, которая ищет не столько познания, сколько ценности, — счастия.

Через христианство не только проблема по-

знания, проблема „логоса“, но и проблема ценности, — „счастия“ сделалась внутренним достоянием человеческого „я“, которое, конечно, уже не могло, будучи абсолютной самоценностью, быть игрушкой слепых космических сил, быть рабом феноменальной необходимости, включенным в безпрерывную пляску жизни и смерти. „Я“ человеческое делалось вечным и безсмертным, стоящим вне феноменальной динамики по своей сущности, по своей абсолютной категории познания и ценности, и лишь принадлежащим этой динамике по своей чувственной форме: — телу. Отсюда разрешение судьбы отдельного человека и всего человечества выходило из рамок феноменального мира и делалось трансцендентным моментом. Конечно масса не могла подняться до этих высот чистой трансцендентности, она была связана тысячами уз со своей феноменальной формой, не могла представить жизнь без нее и желала, поэтому, лишь ее продолжить в безконечность: она желала безсмертности тела и царства счастия в земной оболочке. И христианская масса так героически умирала, ибо не только надеялась, но и абсолютно веровала в воскресение своего тела и близкое сошествие Иисуса Христа на землю, а с тем и наступление Царства Божьего, царства счастия и блаженства. Но там, где этой абсолютной слепой веры массы не было, например, у самого Христа, ибо лишь Он эту веру влил в массу, там при обостренности сознания, обостренности, которую подготовила нами упомянутая эволюция античного мира, идея смерти, исчезновения „я“, как феноменальной формы, переживалась трагически. Когда Иисус Христос молился в Гефсиманском саду, кровавый зной капал с его лица в предчувствии его близкой смерти, и Он просил, чтобы миновала Его чаша сия, т. е. страдание и смерть. И если Он подчинился железной необходимости мира феноменального, то лишь с глубокой верой в абсолютную самоценность своего „я“, то есть в его безсмертность и вечность, в так сказать трансцен-

дентное разрешение своей индивидуальной судьбы.

Так и Бердяев с обостренностью сознания русского интеллигента, обостренностью, которая еще увеличилась вследствие оторванности от своей эмоциональной этнической группы, т. е. вследствие, так сказать, одинокости индивидуального эмоционального напряжения, увеличенного и обостренного и через противопоставление эмоциональному напряжению чуждого коллектива, где он живет, не может примириться с гибелью своего „я“, но, не имея возможности это „я“ продолжить в мире феноменального, релятивность форм которого он, как острый дух, хорошо понимает, он его продолжает в мир потустороннего, в чем ему помогает вся христианская традиция.

Этот ужас обостренного сознания перед своей гибелью и желание так или иначе себя продолжить, т. е. эта тенденция сознания к самосохранению, и порождает идею трансцендентного вне земной оболочки разрешения судьбы как отдельного индивидуума, так и их группы, вплоть до целого человечества. И эта идея трансцендентного разрешения судьбы человека и его группы рождается как раз тогда, когда сознание ощущает свой близкий закат, т. е. в отдельном индивидууме под старость, а в культуре во время ее сумерек, когда обостренное культурное сознание, ощущая уменьшение своего жизненного порыва, старается в трансцендентном разрешении своей судьбы найти лекарство и утешение перед ужасом исчезновения, — смерти. Тогда-то рождаются апокалиптические настроения, настроения скорого конца феноменального мира, враждебного данному сознанию, и прихода нового мира, где это сознание могло-бы продолжить свое жизненное осуществление. Может быть также из этой обостренности сознания русской интеллигенции и невозможности его осуществить в феноменальной практической обстановке русской жизни и вытекает апокалиптическая окраска русской мысли, на

что указывает и Бердяев, когда говорит: „Не случайно, на вершинах русской религиозной философии, мысль всегда была обращена к Апокалипсису. Начиная с Чаадаева и славянофилов и даже у Вл. Соловьева, у К. Леонтьева и у Достоевского русская мысль была занята темами философии истории, и эта русская философия истории была апокалиптическая“ (стр. 221). Бердяев сам продолжил русскую философско-религиозную мысль дальше, оставаясь верен и ее форме, и ее динамике.

3.

Если христианство не удалось до сих пор в мире феноменального, то почему же оно должно удасться дальше — в его, так сказать, русской редакции. Наоборот, оставаясь верен самому себе, логически верен своему „не удалось“, Бердяев должен признать, что и новый христианский ренессанс будет лишь короткой вспышкой, за которой снова еще быть может гуще сделается мрак надвигающихся сумерек и сейчас уже для всей культуры, построенной на христианской символике, ибо закон всего феноменального — распыление и смерть и вечное „не удалось“ в нем всего абсолютного, неизменного.

Если мы возьмем область аналогий, которыми и Бердяев охотно пользуется, говоря о новом Средневековье, о христианском Ренессансе, то Ренессанс в Зап. Европе был не христианский, ибо он стремился воскресить античный мир, его великое „познай самого себя“, а через это и ответить на оставленный Христом без ответа вопрос Пилата: „Что есть истина?“ и что, преломленное через зап.-европейскую психику, привело сначала к Декартовской формуле: „Cogito ergo sum“, а затем закончилось богиней разума Робеспьера; Средневековье же было христианское, а не языческое-античное, т. е. оно отвечало новой символике, а следовательно и но-

вой форме культуры. Одним словом, Средневековье принесло новую религиозную символику, создало новую форму культуры, а Ренессанс был возвращением к старой символике, к старой уже угасшей форме культуры и это прежде всего там, где биопсихическая динамика была непрерывна, т. е. в Италии. Так что Ренессанс был своеобразный коллективный атавизм: воскресение античного ощущения жизни в христианской атмосфере.

Я тоже принимаю идею прихода нового Средневековья, как момента необходимого погружения в подсознательные глубины человеческой психики и освежения через то погружение творческого порыва, столь нужного для превращения психического напряжения в его пространственно временный эквивалент, известный нам под именем культуры. Если хотите, подготовка к этому Средневековью уже давно началась. Ее решительно начал романтизм, который весь обращен к христианскому Средневековью и который закончился в наши дни „надреализмом" с его возвеличением всех подсознательных сил в человеке, с его отрицанием обычной „реальности" и исканием другой, так сказать, высшей реальности, вкорененной в самих источниках жизни, исканием „надреальности", что так близко по настроению сумеркам античной цивилизации, когда мир обычной реальности отбрасывался и считался иллюзорным, и на его место выдвигалась новая высшая истинная реальность, — „надреальность". Это литературное течение может быть как раз и является одним из предвестников нового Средневековья, но уже не христианского, как Средневековье, в которое погрузился античный мир не было античное, так как возвращение к христианскому Средневековью значило-бы кружение в заколдованном круге одной и той же культурной формы и было-бы в противоречии с основным порывом жизни к неповторяющимся формам. Конечно, в это новое нехристианское Средневековье войдут элементы христианской культуры, как элементы

античной культуры вошли в христианское Средневековье, но это новое Средневековье будет иметь свою собственную символику, свое собственное лишь ей присущее расположение, а через него и свой, так сказать, квалитет мира. За этим Средневековьем возможно наступит христианский Ренессанс, но лишь как воскресение христианского ощущения жизни в новой нехристианской атмосфере жизни, ибо почему мы должны считать христианство неизменным и вечным? С тем же правом вечность своей религии может утверждать и буддист, и магометанин, и конфуциист и т. д. Наоборот, аналогия из всего предшествующего развития религиозных форм говорит о их релятивности. И если мы хотим остаться на почве вероятности, не переходя на почву веры, то христианство так же релятивно, как и всякая другая религиозная форма. Русское христианство, если ему и будет суждено сыграть мировую роль, что опять-таки довольно проблематично, хотя-бы, например, на основании такого слабого сопротивления русского православия большевизму, то оно лишь продолжит феноменальное существование христианства вообще, а отнюдь не спасет его от окончательного исчезновения из мира земной действительности. А разве и сам Бердяев, говоря о возникновении культуры из религиозного культа, тем самым, может быть нехотя, не признает релятивности религиозной формы, ибо формы культуры различны и преходящи, а следовательно должны быть различны и преходящи и сами религиозные символики, легшие в основание тех культур: смерть культуры безповоротно несет за собой и смерть ее религиозной символики. Почему же из этого закона исключается христианство, а не исключается, например, буддизм?

Значение религиозной формы и религиозного преображения лежит не в их трансцендентности, а в их имманентности самой жизни, в тех, уже мною упомянутых, трех изменениях ощущения: 1) в изменении ощущения человеком мира, 2) в изменении

ощущения человеком самого себя и 3) в изменении ощущения человеком человека, которые являются необходимыми для осуществления жизни в новом направлении, в новой форме. И главное значение религиозного образа - гения, как и музыкального гения, состоит в том, что он вносит новые настроения в человеческую душу, а следовательно и новую интерпретацию мира и его драмы. С религиозным гением начинается новая симфония осуществления человеческой жизни в мире; недаром, поэтому, религиозное расположение ищет музыкального оформления, и чем богаче и интенсивнее это религиозное расположение, тем богаче и интенсивнее его музыкальный эквивалент: великая музыка родится лишь в культурах великого религиозного напряжения, а следовательно и великой жизненной трагики, трагики несовместимости абсолютного и релятивного, героического и банально - повседневного.

Но как-бы ни была дивна симфония, глубока религиозная символика, ее частое повторение что-то в ней стирает, изнашивает ее, и она стареет, как все в нашем мире релятивного, перестает возбуждать человеческий дух; и струны человеческого сердца уже не звучат ответной мелодией. Нечто подобное, по моему мнению, произошло и с образом Иисуса Христа. Несмотря на всю его моральную и трагическую величину, в нем что-то износилось, что-то поблекло, я сказал-бы, затерялось в наслоении веков христианства, главная мелодия затерялась во второстепенных, благодаря чему этот образ оставляет холодными души, по крайней мере большинства, современных людей, и прежде всего душу массы — этого источника эмоционального расположения, эмоционального сдвига, столь важного для жизненного осуществления человечества. И сам Иисус Христос чувствовал этот закон изнашивания, когда сказал, что не годится вливать в старые меха (в нашем случае — религиозная символика) новое вино (в нашем случае — культурная форма), т. е. новая

культурная форма — новое вино вольется в новую религиозную символику — в новые меха.

Поэтому человечество нуждается в повторении высоких религиозных образов, как баз для новых культурных форм. И эти гениальные образы, как все гениальное, непредвидимы в своем осуществлении. Часто кажется, они сделали всего один шаг, но именно в этом шаге и была их гениальность, и от этого шага зависела целая новая форма жизни и ее динамика. Платон в своем представлении „идеи", как сущности всего конкретного, должен, казалось бы, от идеи „человек" придти к конкретному равенству людей, как отражению в мире феноменального этой единой идеи - сущности „человек". Однако он, а также и целый античный мир, этого шага не сделал, признавая рабство как основание государственного устройства. Даже его не сделал стоический философ на престоле Марк Аврелий, хотя имел всю возможность и власть его сделать: он предпочел стоическую позу долга. Сделал этот шаг Иисус Христос; и невозможное сделалось возможным: организация культурной жизни без рабства. Конечно рабство существовало практически и после, но его внутренняя духовно-моральная оправданность исчезла навсегда.

Но, по моему мнению, и Иисус Христос не сказал последнее слово. Придет другой религиозный образ, что-то придаст неожиданное и гениальное, и родится новая жизнь. Будет снова Средний Век, но уже не христианский, новый возможно христианский Ренессанс, но преломленный через новую психику, соорганизовавшуюся в этом нехристианском Среднем Веке, а следовательно столь же различное христианство от теперешнего, сколь был различен античный мир зап.-европейского Ренессанса от настоящей подлинной антики. И так до исчерпания жизненных сил органической формы „человек", когда и для нее наступят настоящие окончательные сумерки и когда, возможно, жизнь, чтобы продолжить свой неудержимый бег к пре-

одолению нежизненного — неорганического и спасти космос от энтропии, создаст высшую органическую форму, форму „сверхчеловека".

4.

Само предположение Н. Бердяева, что весь исторический процесс есть отношение Бога к человеку и человека к Богу, может быть лишь объектом веры. Это отношение невыводимо из самого исторического процесса, как такового; и говорить о „тоске Бога по человеку" — скорее употребить хорошую звучную метафору, нежели констатировать действительность, ибо каким образом Бердяев узнал личное расположение Бога?! — Путем ли откровения, личного с Ним разговора? Но это нас ведет далеко от изучения исторического процесса самого по себе в область личного „верую", тем более, что у других этот привилегированный непосредственный контакт с Божеством может дать другие результаты, принять другую форму, родить другое „верую", не говоря уже о том, что и расположения себе подобных мы тяжело понимаем, эгоцентрически их объясняем, а куда уже расположения Бога, существа безмерного в сравнении с нами. Лучше уж останемся при самом культурном процессе и из развертывания его динамики постараемся понять его трагический смысл. Конечно, наше „верую" не будет здесь иметь абсолютности „разговора с Богом", оно будет релятивно, как все в нашем феноменальном мире, но, по крайней мере, будет освобождено от фанатизма, нетерпимости, которые как-то невольно примешиваются ко всякой истине, вышедшей из „разговора с Богом", из откровения Божьего, ибо, естественно, всякое отклонение от формулы: так Бог сказал, значит уже само по себе возстание против Божественной истины, возстание релятивного против абсолютного, и как таковое должно быть, само собой разумеется,

немилосердно подавлено. А кроме того, эта абсолютная истина останавливает динамику наших просто человеческих релятивных и изменчивых истин, убивает в душе человеческой прометеевское дерзание к небу и к познанию его тайн.

Трагика же истории или вернее всякого отдельного культурного циклуса, в котором, по крайней мере до сих пор, разрешался исторический процесс, состоит не столько в этом отношении человека к Богу, отношении самом по себе в высшей степени проблематическом, как по действительности одного своего члена — Бога, в которого можно веровать или нет, это право всякого, так как нельзя доказать ни существование Бога, ни Его несуществование (религиозная или атеистическая нетерпимость должна быть одинаково мерзка свободному духу человека, ибо научная ценность и одной и другой равносильна), так и по форме того отношения, ибо, если человек и может определить свое отношение к Богу, то отношение Бога к человеку не в состоянии, если конечно не имеет привилегии личного разговора с Ним, сколько трагика культурного циклуса и причина его гибели состоит в динамике его внутреннего развертывания. Эта динамика внутреннего развертывания культурного циклуса ведет через творчество духовной элиты ко все большему и большему накоплению духовных ценностей, а следовательно ко все большему и большему духовному напряжению внутри данной культуры, что требует все большего и большего биопсихического (мозгового) напряжения со стороны индивидуумов для продолжения культурной динамики. Наступает, поэтому, момент, когда биопсихическое напряжение индивидуума не может подняться до высоты общекультурного духовного напряжения, накопленного веками творческой работы гениев; и тогда начинается ход культурной динамики к ее распылению, что и выражается в бегстве культурной элиты от духовных ценностей. Символом этого поворотного пункта всякой культуры в наше время является

крик о „перегруженности“ и лихорадочная работа над реформой всех образовательных институций в направлении уменьшения духовного напряжения, которое требуется ими от всякого отдельного индивидуума.

Это несоответствие между духовным напряжением данной культуры, как целого, и биопсихическим напряжением отдельного индивидуума вытекает из следующих моментов.

1) Духовное напряжение культуры, как целого, растет непрерывно, так как в нее непрестанно вливаются все новые и новые ценности, творимые гениями, тогда как духовное напряжение серии индивидуумов в лучшем случае поднимается до гения, после чего резко падает: гении не рождают гения высшего духовного напряжения, т. е. в гении какбы исчерпывается биопсихическое напряжение данной серии индивидуумов, которую заменяет другая серия, — и так все до истощения таких гениальных серий, когда, так сказать, последний гений данного культурного циклуса вливает последние ценности в это культурное целое, достигающее на этой точке своего высшего духовного напряжения, после которого начинаются его сумерки. Темп истощения таких „серий с гением“ будет делаться все быстрее и быстрее со всякой новой серией, так как напряжение гениальности, от нее требуемое, будет все интенсивнее и интенсивнее, а вместе с тем такая серия с гением будет становиться все реже и реже, ибо с ростом культурного напряжения будет все тяжелее и тяжелее сделаться гением.

2) Действие так называемой негативной селекции, т. е. всем известного факта большей рождаемости у духовно слабых, чём у духовно сильных, увеличит число отдельных серий индивидуумов без гениальности и уменьшит число серий с гениальностью, что увеличит массу не только не способных продолжить культурное творчество, но даже взять на свои плечи уже созданное культурное напряжение, которое, поэтому, делается для того

„культурного большинства“ мертвым капиталом, музейным сокровищем, а не живой динамикой культурной жизни.

Здесь начинается разрыв между массой средних людей и целокупным духовным напряжением данной культуры: духовная элита перестает влиять на массу, как формирующая сила, и даже, наоборот, она сама постепенно начинает растворяться в этой массе, поскольку и сама делается не в состоянии продолжить культурную динамику, увеличить или даже просто выдержать ее напряжение. Не будучи в состоянии преодолеть духовное напряжение культуры, человек культурных сумерек в своем самолюбии не может с этим примириться, и, защищая свое „я“ как самоценность, он начинает считать это духовное культурное напряжение и его объекты нестоящими внимания, лишенными всякой ценности, ибо ценность чисто жизненный момент: ценно лишь то, в чем наш жизненный инстинкт, наше жизненное напряжение может себя осуществить, почему скала ценностей так различна и так капризна. А раз наш жизненный инстинкт не может себя осуществить в духовном культурном напряжении, так как оно его превышает, естественно, что наше „я“ это духовное напряжение обесценивает, — и прежде всего ту его форму, до которой тяжелее всего подняться. Великое искусство, философия и наука умирают, ибо в них человеческое творчество достигает своего апогея, превращая материальный космический факт в культурный и не только ставя микрокосмос, как самоценность, против макрокосмоса, но стараясь и сам макрокосмос включить в микрокосмическое осуществление жизни, т. е. макрокосмос подчинить микрокосмосу.

Вся жизнь человека сумерек культуры сосредоточивается на периферии психической жизни, на непереработанных глубинно впечатлениях с их формулой „panem et circenses“, а у более глубоких натур, чувствующих свое творческое безсилие, истощение своего глубинного „я“, изсякание истоков

жизни в ее стремлении ко все новому и новому оформлению и размаху, рождается taedium vitae, как психический эквивалент жизненного, т. е. творческого, исчерпания данной биопсихической формы.

Так что всякая культура в самой себе несет свою гибель; в ее внутренней динамике лежит уже в зародыше семя смерти. Город, — этот носитель культурной динамики и ее напряжения, не в состоянии сам из своих собственных сил поддержать эту культурную динамику и ее напряжение, так как с ростом города катастрофально уменьшается деторождение, и он должен пополняться из провинции, которая исчерпывается еще больше духовно, нежели биологически на основании того же меньшего процента рождаемости у даровитых людей, нежели у бездарных. С ростом культурного напряжения это пожирание городом лучшего духовного элемента провинции будет идти все интенсивнее и интенсивнее, ибо городу, для поддержания культурного напряжения, в конце концов нужен главным образом духовный элемент. Наступит, поэтому, момент, когда провинция духовно настолько опустеет, что уже не будет в состоянии дать городу необходимое количество духовно сильных людей, не говоря уже об ухудшении их квалитета опять в силу того же процента рождаемости у даровитых и бездарных; и тогда начнется лебединая песня города, а с ним и культуры.

Одним словом, из всего сказаннаго вытекает, что судьба всякой культуры внутренне предопределена: ее судьба распыление, уничтожение, как феноменальной реальности sui generis. И в этом лежит глубокая трагика как личного, так и культурного осуществления жизненной формы — ее релятивность, а с ней, казалось-бы, и безполезность и даже ненужность всех страданий, мук и самого дерзания всякой отдельной человеческой жизненной формы. Но имеется один момент, который, как это правильно замечает Бердяев, прогрессирует, это — обострение сознания. Обострение сознания быть

может и есть эта искомая судьба и смысл культурной эволюции человечества, а через него и всей жизни. Но обострение сознания значит вхождение в него все большего и большего числа противопоставлений, контрастов, ибо сознание начинается лишь там, где начинается ощущение противопоставлений и контрастов. Увеличение же противопоставлений и контрастов значит и увеличение конфликтов внутри сознания, обострение ощущения радости и боли и нарастание их многообразия. Недаром, поэтому, индийские аскеты, желая в себе убить остроту сознания, сосредоточивают все свое внимание на одном переживании (например, концентрируют внимание на пупок, на палец ноги и т. д.), что убивает мысль, а с ней и ощущение боли и радости, т. е. эгоцентричности нашего существа: его „я", так как лишь мысль из существа делает „я" — личность и выставляет его как самоценность по отношению к окружающему миру. Убийство мысли значит убийство в нашем сознании нашего „я", — нашей эгоцентричности и растворение их в космическом безличном.

Если же всякий культурный циклус несет за собой и обострение сознания, то он несет за собой и обострение так называемой борьбы добра и зла и увеличивает многообразие этой борьбы, ибо с обострением сознания увеличивается так сказать, вожделение к жизни, к ее размаху и к ее более сложным и утонченным формам, что неминуемо должно вести к обострению конфликтов между отдельными „я", отдельными эгоцентрами, уничтожая их механическую, непосредственную, эмоцией определенную спайку. С обострением сознания увеличиваются человеческие дерзания, но параллельно с ними увеличивается и интенсивность ощущения победы и поражения, т. е. радости и боли, тем более, что нет большей вражды, нежели между обостренным сознанием и сознанием, не могущим подняться до этой обостренности. В этом последнем моменте и лежит вечная трагика жизненного осу-

ществления гения. Культура, таким образом, не содержит в себе обещанного рая, не является никакой гарантией прекращения человеческих страданий и боли, наоборот через обострение сознания обостряются и моменты поражения в жизненной борьбе данного эгоцентра. Но и само живое существо, как это ни парадоксально на первый взгляд, не столько жаждет прекращения этой жизненной борьбы: рая, сколько боится прекращения своего сознания: смерти, т. е. именно этой борьбы. Рай же обещается как раз тем, где острота сознания меньше всего развита: нищим духом, — все равно куда этот рай проектируется: в потустороннее или в будущее, т. е. понимается ли спиритуалистически или чисто материалистически.

Интерес жизни — в ее трагике, в динамическом столкновении ее контрастов, что мы называем с нашей человеческой точки зрения борьбой добра и зла, но от перемены этой точки зрения будет зависеть и перемена отношения: добро — зло, т. е. добро может сделаться злом, а зло добром. Все великие произведения литературы занимались именно этими динамическими столкновениями жизненных контрастов; и, в зависимости от глубины и интенситета сознания, как арены столкновения этих контрастов, динамическое их столкновение принимало или трагический (глубинное сознание) или комический (периферийское сознание) характер. Всюду же там, где литература попробовала описать прекращение этой борьбы контрастов, так называемый рай, — всюду там ее герои были бледными тенями греческого аида, лишенными крови и плоти, ибо им недоставало жизненного сока и формы. Немудрено поэтому, что Данте удался больше всего ад, где страсти — эти конфликты в душе человека — не только не потеряли своей силы, но сделались еще интенсивнее, так как умерла в душе человека надежда на прекращение этих конфликтов, что и превратило их жизнь в ад. Меньше всего ему удался рай, где динамическое

столкновение контрастов превратилось в некоторого рода гармонию, которая окаменела навеки, ибо время другой вид динамической борьбы жизненных контрастов, почему оно и родилось и приняло свои строго определенные формы, именно в сознании человека: из ощущения (мир животных) превращалось в понятие все более и более точное по мере роста остроты человеческого сознания.

Если обострение сознания является единственным прогрессирующим моментом в рождении и умирании культурных циклусов, то можем предположить, что цель культурной эволюции вообще— привести к максимальному обострению сознания, т. е. к сознанию, вмещающему в себе все контрасты, а следовательно и охватывающему весь мир. Через это всеобъемлющее сознание - мысль совершилось-бы полное преодоление неорганического в мире, а с тем и его тока к энтропии: к полной необратимости мировых процессов, т. е. к уничтожению динамического развертывания явлений, к неподвижности, к смерти. В этом токе к всеобъемлющему сознанию возможно и состоит трансцендентное разрешение судьбы человека, что и религиозная мистика принимает и символизирует как слияние человека с Богом.

В мире, как целом, существует поэтому как-бы два потока: 1) поток неорганического — поток распыления энергии, ведущий к так называемой энтропии,— к абсолютному покою, и 2)поток органического: поток все большего и большего накопления энергии, ведущий к всеобъемлющему сознанию, к чистому напряжению — динамике. В их борьбе и состоит целая история мира. Определить, когда она началась, значило-бы решить вопрос начала органического — жизни, — когда она кончится, — значило бы решить вопрос смерти неорганического. А, может быть, здесь нет ни начала, ни конца, ибо понятия: начало и конец слишком пахнут антропоморфизмом, слишком тесно связываются с нашими органами чувств. В мире все скорее одно в другое вклю-

чается в вечном круговороте форм и их изменений. Является ли этот круговорот вечно новым или повторяющим старые формы — зависит от вопроса так называемой безконечности или конечности космоса.

Если бы мир был безконечным в пространственном смысле, т. е., что касается общей суммы контрастов-противопоставлений, и во временном, т. е., что касается не прекращающегося столкновения тех контрастов-противопоставлений, одним словом, если бы мир был безконечным по содержанию (пространственно) и по динамике (временно), тогда бы и процесс обострения сознания был бы безконечным, т. е. максимум остроты сознания никогда не был бы осуществим.

Если же мир конечен, как то склонны были думать некоторые представители современной науки, например Айнштайн (Einstein), Дженс (Jeans), то процесс обострения сознания имеет свой конец, а трагедия существования свой катарсис, ибо сознание, содержа весь мир пространственно, т. е. по содержанию, содержало бы его и временно, т. е. динамически. Время, как таковое, тогда перестало бы существовать, ибо для такого сознания перестало бы существовать будущее, которое превратилось бы в прошлое, но это прошлое было бы постоянно присуще сознанию, следовательно, имело бы аспект настоящего, т. е. границы между временными резделениями стерлись бы, что значило бы уничтожение времени, как такового; и время превратилось бы здесь в некоторого рода „всеприсутствие“, в то, что люди стараются подвести под термин „вечность“.

Так как смерть для сознания есть некоторый момент будущего, а всеобъемлющее сознание будущего не имело бы, то и смерть для такого сознания не существовала бы как реальный вне его стоящий момент и даже его уничтожающий, а также не существовал бы для него и момент рождения как момент прошлого, как момент вне сознания

стоящий и его порождающий, ибо все содержание мира было бы включено в это всеобъемлющее сознание, было бы его внутренним имманентным содержанием. Жизнь через такое сознание сделалась бы абсолютной владычицей мира неорганического, динамику которого она превратила бы в свою динамику, так как именно наличность настоящего и будущего делает динамику мира внешней по отношению к сознанию. Превращение же будущего в прошлое и уничтожение через это превращение настоящего, как звена*) между будущим и прошлым, превращает внешнюю динамику мира во внутреннюю динамику самого сознания, ибо в прошлом мир существует лишь как чисто внутреннее содержание сознания. Поскольку же прошлое превращается при максимальном напряжении сознания, т. е. при максимальном напряжении памяти, во „всеприсутствие", постольку весь мир делается лишь внутренним содержанием сознания, а его всеприсутствие уничтожает динамику мира, как временную сукцессию отдельных содержаний, так как, что такое в конце концов динамика внешнего мира, как не простая возможность будущего? Это видно прежде всего на движении. Движение, как так называемый динамический момент, всегда содержит в себе идею будущих моментов. Превращение этих будущих моментов в настоящее, т. е. включение их в наше ограниченное человеческое „присутствие", значит остановление движения, где движущееся тело превращается в ряд подобных тел, т. е. динамическое единство тела-формы превращается в статическое многообразие тел-форм, недаром символом остановившегося движения является линия — это застывшее многообразие точек, превращенное в своеобразное единство следа, теми точками оставленного. Движение - динамика, как аспект мира для

*) Настоящее является звеном между будущим и прошлым, содержа и одно и другое, подобно тому, как серый цвет является звеном между белым и черным, содержа их в одно и то же время.

сознания, является в результате несовершенства последнего, его невозможности вместить весь мир. Во всеприсутствующем сознании движение и изменение квалитетов (качеств), т. е. внутреннее в самом данном содержании - форме движение, превращаются в многообразие отдельных положений и их противопоставление. Мы внешний мир познаем лучше, нежели внутренний, именно благодаря более легкой возможности внешний мир перевести от движения и его своеобразного единства на план многообразия и противопоставления, на план так называемой статики. Больше того, я склонен думать, что осознание движения, как статического момента, т. е. перевод временной сукцессии форм на „всеприсутствующий" эквивалент, должно изменить и квалитативный момент в осознании данного движения. Воспринимая, например, в одной секунде 450.000.000.000 колебаний (Д-г Бранислав Петрониевич — „Психология" стр. 133), мы воспринимаем это движение, как „присутствие", как статическое единство определенного квалитета (качества): красный цвет. Предположим, что существует сознание, которое в одну секунду воспринимает лишь одно колебание. Для такого сознания наше „присутствие" будет объектом далекого будущего; но для него в то же время не будет и квалитета нашего „присущего", т. е. для него не будет квалитета „красный цвет". Такое сознание, если и доживет до последнего колебания, то для него наше квалитативное статическое единство: красный цвет будет и динамическим многообразием и статическим, отвечающим его, так сказать, капацитету (вместимости) „присутствия", его темпу настоящего, от которых будут зависеть и квалитативные особенности мира. Так что лишь через поднятие остроты „присутствия" до 450.000.000.000 колебаний, т. е. через увеличение его секунды в это число раз, нами описанное сознание пришло бы к квалитету (качеству): красный цвет. По существу, в таком же отношении находится наше человеческое сознание с его огра-

ниченным „присутствием“ к всеобъемлющему сознанию, для которого конечно и мир будет иметь другую квалитативную окраску, о которой мы сейчас не имеем и не можем иметь понятия.

Мы можем располагать красным цветом в целях нашего сознания, а через него и в целях самой жизни, тогда как сознание с темпом и капацитетом - вместимостью в одно колебание это сделать не может, ибо красный цвет для него существует не как квалитативное статическое единство, а как чисто динамическое, как развертывание чего-то в мире, что простирается в туманные сферы далекого будущего, т. е. через увеличение вместимости нашего сознания, его „присутствия“, — настоящего, мы сделались более могущественными по отношению к внешнему миру. Этот капацитет-вместимость сознания, а через него и наша власть над космосом, значительно увеличивается и через свойство нашего сознания не терять наше настоящее, но его ежеминутно воскрешать, т. е. через свойство так называемого воспоминания. Когда же это „присутствие“ нашего ограниченного сознания превратилось-бы во „всеприсутствие“ всеобъемлющего сознания, могущество последнего сделалось бы безграничным, а через него безграничным и размах жизни, породившей такое сознание. Отсюда нам сделается, быть может, более понятным, это стремление жизни увеличить остроту сознания и заботливость о создании совершенных по сознанию индивидуумов и малая забота о гармонизации их взаимоотношений, т. е. главная забота жизни развитие интенсивного сознания - мысли: гения, а не решение проблемы добра и зла, ибо лишь через гения, через интенсивность мысли может жизнь преодолеть мир неорганического и его неумолимый ток к энтропии. Поэтому и создание коллективной жизни и ее высшей формы культуры имеет прежде всего значение для развития остроты сознания и его носителя гения и лишь второстепенное значение для решения проблемы добра и зла, которая

решается лишь в направлении облегчения развития остроты сознания. И когда данный культурный циклус достигает своей кульминации в развитии остроты сознания и дальше уже не может ее развивать, он начинает разлагаться, как ненужный и даже вредный для жизненного размаха момент.

Когда же этот процесс осознания мира, при допущении его конечности, достигает максимума, тогда является вопрос, будет ли это всеохватывающее сознание в состоянии удержать навсегда свое содержание, или же здесь может наступить процесс, так сказать, децентрализации этого всеобъемлющего сознания, т. е. ускользания из него отдельных моментов его содержания, процесс, который у нас отвечал бы ослаблению нашей памяти, и будет ли этот процесс децентрализации сознания идти до максимума, т. е. до полного распыления всеобъемлющего сознания, до, так сказать, нового рождения внешнего неорганического мира и где органический мир свелся бы просто на „жизненный порыв" („élan vital"), который начал бы опять свое вторичное восхождение к всеобъемлющему сознанию, к поглощению мира в себе, чтобы снова на верху восхождения потерять этот мир. Решить этот метафизический вопрос мы, конечно, ни в ту, ни в другую сторону не можем. Единственно, что можем констатировать, наблюдая развитие жизни, — это ход к обострению сознания. И если этот ход закончится максимальным обострением сознания, — его всеприсутствием, без возможности его деградации — вторичного распыления, то процесс мира будет закончен, время и движение превратятся в вечность и квалитет — статическое многообразие, а с тем будет и решена проблема добра и зла, которые являются лишь в результате столкновения отдельных сознаний, а раз они влились во всеохватывающее сознание, отпадает и сама проблема добра и зла, счастия и несчастия, ибо фактически единое всеобъемлющее сознание стоит по ту сторону добра и зла, счастия и несчастия.

Если же этот ход к обострению сознания закончится максимальным обострением сознания, но с возможностью его деградации — распыления, то процесс мирового осуществления будет представлять безконечный вечно повторяющийся ряд, так сказать, восходящих и нисходящих циклусов: умирание материального мира через рождение сознания и его развития до максимального напряжения (восходящий космический циклус) и рождение материального мира и его развитие до максимального напряжения через умирание сознания (нисходящий космический циклус).

Ускользание отдельных явлений из содержания всеобъемлющего сознания значит внесение снова в мир элемента неизвестности, но в то же время и рождение возможности снова включить в сознание эти ускользнувшие из него явления, т. е. рождение момента будущего, которое и представляет для всякого ограниченного сознания как раз возможность внесения в него нового явления. Но внесение новых явлений значит вытеснение каких-то других старых явлений из сознания, поскольку оно перестало быть максимальной обостренности. Внесение же и вытеснение явлений значит уже некоторого рода их противопоставление, которое должно идти в направлении большего „присутствия", большей так называемой объективности внесенного над вытесненным, иначе это вытеснение не могло бы произойти. Этот момент „большего или меньшего присутствия-объективности" должен привести к противопоставлению „сейчас" „есть" — максимальное присутствие-объективность, — „было" — уменьшенное присутствие-объективность, что приводит к временным подразделениям „настоящее", „прошлое", а „будущее" уже было создано из самого факта деградации-распыления этого максимальной обостренности сознания, как момент возможности внесения ускользнувших из него явлений. Таким образом, лишь только началась бы децентрализация сознания, вечность - всеприсутствие пре-

вратилась бы снова во время-разноприсутствие. И если бы этот процесс децентрализации сознания: ускользание элементов его содержания из-под его контроля, т. е. постепенное создание так называемого внешнего материального миря, шел опять-таки до максимума, то наступил бы момент полного уничтожения сознания и превращения его просто в жизненный порыв, а с уничтожением сознания уничтожилось бы вообще и время, ибо время как таковое с его подразделением на прошлое, настоящее и будущее возможно лишь через сознание и то такое, которое в состоянии воскресить вытесненные элементы и их противопоставить внесенным элементам, т. е. сознание, наделенное воспоминанием. Поэтому там, где максимальной обостренности сознание превратилось просто в жизненный порыв, а его содержание во внешний материальный мир, там время превратилось в нечто, что не время и что лишь вызывает аспект, — впечатление времени в сознании, как красный цвет сам по себе не красный цвет, а колебание определенного характера.

Время есть дитя ограниченного определенной структуры сознания и его различного отношения к явлениям мира: возможности их противопоставления без возможности это противопоставление задержать навсегда. В самом мире явления не противопоставляются, они, так сказать, вставляются одни в другие, ибо что такое „сейчас" мира самого по себе? Мерится ли космическое „сейчас" нашим человеческим „сейчас", нашим „настоящим", или быть может „сейчас" нами упомянутого существа, „сейчас" которого равно одному колебанию красного цвета. Если это „сейчас" мира имеет некоторую длительность, то каковы ее границы? Что значит для мира „было" и „будет", когда границы „сейчас" так неопределенны и зависят от существа, сознающего мир. Но с „сейчас" связывается и так называемая экзистенция, бытие мира. Но что такое опять это бытие, эта реальность мира, когда ее границы неопределенны, когда она всякий момент

тонет в небытие (прошлое) и стоит перед небытием (будущим). Я просчитал одну секунду, и мир ушел в абсолютное небытие, которое может превратиться в бытие лишь через мое сознание, но мир с новой секундой снова родился, снова вошел в новое бытие, которое опять через секунду превратится в абсолютное небытие. Больше того, когда я просчитал первую секунду, мною упомянутое существо просчитало их 450.000.000.000, т. е. когда для меня мир был бытие, для этого существа тот-же мир превращался 450.000.000.000. раз из бытия в небытие и снова в бытие. Что для меня была несомненная реальность, для нашего существа было еще абсолютное небытие. Кто прав, я или это существо? Чья реальность мира фактическая, его или моя? Каким образом, — мир в одно и то же время бытие и небытие, если его осознают два существа различного жизненного темпа, различной вместимости-капацитета сознания? Но в то же время „что-то“ существует и для меня и для него. Это „что-то“, чтобы быть действительно реальным, должно стоять вне времени, как определенного отношения живого существа к тому космическому „что-то“, и вне вечности, ибо и вечность опять-таки дитя сознания, но уже не ограниченного сознания, а всеобъемлющего. Отсюда, так сказать, парадокс: все, что существует для сознания, существует во времени, т. е. и мир, но мир, чтобы существовать сам по себе, должен существовать вне времени.

Таким образом, что такое внешний мир сам по себе, что такое его собственная реальность, его бытие и развертывание: это непрерывное скольжение от бытия к небытию перед границами другого небытия (космическое настоящее вливающееся в прошлое перед дверьми будущего) остается загадкой для существа, наделенного сознанием, ибо для него реальность мира, ее формы, ее „сейчас“ тесно связаны с структурой его сознания и от нее зависят, оставаясь все-же тем „нечто“, которое

так или иначе воздействует на сознание и к порабощению которого, т. е. превращению его в свое всеприсутствующее содержание, сознание и стремится.

Одним словом, максимальная децентрализація всеобъемлющего сознания значит вторичное возвращение к асознательному просто жизненному порыву, к „élan vital“ и вторичное рождение так называемого внешнего материального мира, освободившегося из оков всеобъемлющего сознания. После этого возвращения начнется опять борьба жизни и материального неорганического мира, борьба, так сказать, энергизации и материализации космоса, где как-бы намечаются три этапа: 1) творчество жизненных форм из элементов так называемого неорганического мира; 2) возведение таким образом созданных жизненных форм к сознанию, как самому успешному и действительному средству порабощения жизнью неорганического материального мира, и 3) восхождение жизни к всеобъемлющему сознанию и превращение мира просто в содержание этого сознания: смерть космоса, как внешней самостоятельной реальности. Затем опять децентрализация всеобъемлющего сознания, его постепенная смерть и рождение мира, как самостоятельной вне сознания, а следовательно и жизни, стоящей реальности, ибо сознание лишь стремящаяся к максимальному напряжению жизнь.

Так что, при предположении конечности мира, т. е. ограниченной возможности комбинаций его элементов, этот нами описанный процесс будет повторяться, лишь только число комбинаций будет исчерпано. История мира будет, в этом случае, вечное повторение уже один раз существовавшего. Она будет тот вечный круговорот вещей, о котором говорят знаменитый французский революционер Август Бланки (Auguste Blanqui), немецкий астроном Ганземан (Hansemann), философ Фр. Ницше, физик и социолог Густав Лебон (D r Gustave Le Bon) и другие.

Что же касается вопроса разрешения проблемы

добра и зла, счастия и несчастия, то она разрешается лишь на вершинах этого процесса, в его экстремных противоположных точках. Проблема добра и зла, счастия и несчастия тонет во всеобъемлющем едином сознании и исчезает, когда это всеобъемлющее сознание снизошло до просто жизненной динамики. Поэтому проблема добра и зла лишь промежуточная проблема, начинающаяся на определенной высоте сознания и обусловливаемая его многообразием, его разделением между отдельными эгоцентрами.

Но все это, конечно, лишь предположения, вытекающие из констатации все большего и большего обострения сознания в течение эволюции живых существ, а в особенности в культурной форме их жизненного осуществления. Естественно, отсюда, предположить, что это обострение стремится к известному максимуму, но который достигается лишь при допущении конечности мира, когда возможны два случая: 1) или этот максимум закрепляется навсегда, и тогда мы имеем то, о чем говорит религиозная мистика: растворение отдельного сознания во всеобъемлющем сознании — в сознании Бога, с той только разницей, что всеобъемлющее сознание религиозной мистики — Бог существует изначала, тогда как наше всеобъемлющее сознание лишь результат развертывания жизни, максимум ее динамического напряжения; 2) или этот максимум закрепляется лишь на известный момент, после чего начинается децентрализация всеобъемлющего сознания — его распыление, и тогда мы имеем вечный круговорот вещей, вечное повторение уже существовавшего.

Если же мир безконечен, то и этот процесс обострения сознания будет идти безконечно, не достигнув никогда своего максимума, своего предела; и тогда история мира будет вечный дуализм жизненного-органического и нежизненного-неорганического, их вечная борьба, вечно новый, никогда неповторяющийся ток космических форм и явлений.

При абсолютно закрепленном максимуме обострения сознания борьба добра и зла будет закончена своеобразным раем, похожим на рай-нирвану религиозной мистики; при релятивно, лишь на определенный момент, закрепленном максимуме обострения сознания борьба добра и зла будет закончена лишь временно, чтобы потом снова начаться, и наконец при недостижимом максимуме обострения сознания борьба добра и зла будет вечна.

Наши предположения о возможности, так сказать, вхождения мира во всеобъемлющее сознание, т. е. превращения материи в чистую энергию, как момента, завершающего космический процесс, могут быть подтверждены и чисто научными изысканиями. Знаменитый английский астроном и физик Сэр Джемс Дженс (Sir James Jeans) утверждает, что материя в конечном итоге превращается в лучистую энергию (en énergie rayonnante), которая распыляется в космической пустоте. По его мнению, уничтожение материальных атомов происходит вследствие падения электрона на протон, а это слияние двух наэлектризованных частиц производит нейтрализацию их электрических зарядов, в то время как их комбинированная - соединенная энергия освобождается под формой фотона. Этот процесс ведет к уничтожению материи и превращению ее в лучистую энергию (en rayonnement). Так как этот процесс идет всегда в одном и том же направлении, то происходит постепенное материальное распыление вселенной и конечное ее превращение в волнообразные лучистые колебания. На вопрос, — возможен ли обратный процесс превращения лучистой энергии в материю, Дж. Дженс отвечает отрицательно на основании второго закона термодинамики. К его мнению и на основании того же закона присоединяется и другой знаменитый английский ученый А. Е. Эддингтон (A.-E. Eddington). Но уже профессор Ф. Г. Доннан (F. G. Donnan), принимая заключения Дженса и Эддингтона о, так сказать, лучистой смерти мира и опираясь на опре-

деленные данные математической физики, утверждает возможность при определенных условиях температуры обратного процесса трансформации лучистой энергии в материю (la transformation du rayonnement en matière).

Таким образом и так называемая точная наука выставляет две возможности в космическом развертывании: 1) безповоротное превращение материи в лучистую энергию и 2) лишь временное превращение материи в лучистую энергию, после чего начинается обратный процесс превращения лучистой энергии в материю. Так что и наше предположение о завершении мирового процесса во всеобъемлющем сознании с двумя возможностями: 1) полное на веки веков растворение космоса во всеобъемлющем сознании и 2) лишь временное растворение космоса во всеобъемлющем сознании, после чего начинается процесс децентрализации этого сознания и вторичное рождение материального мира, не является чем-то фантастическим, плодом лишь нашего субъективного мистического погружения в перспективы космического осуществления, но подкрепляется и чисто научными гипотезами, тем более, что и мы наше всеобъемлющее сознание определили как чистую динамику, чистую энергию, через которую жизнь стремится преодолеть ток материального мира к энтропии. Сознание лишь высшее выражение жизни, выражение ее концентрированной энергии, ее лучеиспускания в мир материального факта, лучеиспускания, столь богатого творческим моментом. Что жизнь, а следовательно и сознание, как ее высшее проявление, является своеобразным лучеиспусканием, показывают исследования ученых Гурвича и Штемпеля, которые установили, что сама клетка, — это биологическое основание жизни, делится под влиянием особых лучей (ультра - фиолетовых), испускаемых живой субстанцией — протоплазмой, т. е. рождение новой жизненной формы в самых истоках жизни обусловлено лучистой энергией. Почему же, отсюда, не предпо-

ложить, что в космосе, как целом, не возможен процесс превращения лучистой энергии в материю?! Если он возможен, то не существует так называемой смерти мира, но вечный круговорот вещей, где лишь конечность или безконечность вселенной определяет или повторяемость уже существовавшего (конечность космоса), или вечно новое рождение вечно новых форм и явлений (безконечность космоса).

Но каковы бы ни были научные и метафизические перспективы мирового процесса, если разрешение истории человека и мира состоит в обострении сознания, в этом, так сказат, осознании мира в самом себе, то это разрешение трансцендентно человеку, который, возможно, только этап в этом процессе все большего и большего обострения сознания, и когда человеческая органическая форма не будет в состоянии продолжить этот процесс, она будет заменена другой формой. Это разрешение имманентно лишь самому миру, как целому.

А если даже человеку почему-либо и принадлежит эта задача разрешения истории мира, то эту задачу человек, конечно, не может осуществить в земных пределах, но лишь в пределах всего космоса, и то при условии его конечности, т. е. посредством эмиграции во вселенную. Эта же эмиграция во вселенную не может осуществиться без развития техники-машины, через которую жизнь-сознание интенсивнее всего преодолевает мир неорганического, но на которую так нападают почти все современные проповедники счастия человеческого, видя в машине причину человеческих бедствий и конфликтов, забывая, что главные бедствия и конфликты лежат прежде всего в самом сознании. Это обвинение машины современным человеком во всех его несчастиях похоже на поступок ребенка, который бьет стол, потому что ударился о него, ибо был неосмотрителен и неловок, забывая при том все положительное в столе. Нам же не только не нужно подрывать значение техники, но даже нужно его подчеркивать, как средство освобождения нас

из узких границ земли. Что-же касается того, что многие видят в машине обездушевление человека, деградацию его ума, лишенного напора, своего рода его отупение, но разве до машины большее число людей думало самостоятельно и оригинально, жило внутренней интенсивной жизнью. Если кто последнее думает, пускай, чтобы убедиться в противном, заглянет в захудалую провинцию, далекую от технических - машинных центров. Он скоро увидит, как там „оригинально, самостоятельно и много“ думают. Нет, с техникой или без нее, главная масса людей живет привычкой, банальностью ходячих стереотипных выражений, освобождающих эту массу от всякого умственного напряжения, от боли сомнения и искания новых путей мысли и жизни, и лишь небольшая кучка людей думает, говорит и творит за все человечество, находясь в вечной трагической борьбе с людской привычкой и косностью.

Начиная от примитивного каменного орудия и кончая современной совершенной машиной, техника была тем щитом, который защищал нас и от остроты борьбы с безличным космическим, с инерцией его осуществления, и от опасности быть им поглощенными и растворенными, что давало нам возможность думать свою человеческую мысль и через нее осуществлять свой микрокосмос. Что был-бы человек без техники: дрожащее пещерное двуногое животное, ибо даже искусство, — это первобытнейшее проявление человеческого духа, требует техники для своего размаха и совершенства. Возможно ли развитие музыки, архитектуры, живописи и т. д. без роста технического совершенства их средств. Фантазия о счастливом человечестве без техники принадлежит к сфере общих сказок о „золотом веке“, о первоначальной доброй натуре человека, испорченного культурой или вернее цивилизацией, о добром старом времени, о котором нам любят разсказывать наши дедушки и бабушки. Эта фантазия естественный результат вычеркивания из нашего прошлого всего того, что в нем было

скверного и неприятного для нас, ибо, иначе, это прошлое давило-бы нас своим негативным жизненным тоном и мешало бы нашему жизненному осуществлению, уничтожая, парализуя его порыв вперед. А кроме того, мы считаем счастливейшей эпохой нашего существования ту, в которой мы, как нам кажется, могли или сможем дать максимум жизненного напряжения в осуществлении нашего „я". Поэтому, человек интенситет своего жизненного напряжения, а с ним и ценностный момент счастия, проектирует или 1) в прошлое, когда он перешел границу своего высшего жизненного напряжения, т. е. когда он находится уже на нисходящей ветви жизненной траэктории, и тогда ему этот максимум жизненного напряжения рисуется как „золотой век", или 2) в будущее, когда он еще поднимается к высшей точке своего жизненного напряжения,которая ему и рисуется как грядущий „золотой век" его жизни. Перенесенная в групповую, коллективную атмосферу, легенда о „золотом веке" в прошлом, о прошлом счастливом человечестве не что иное, как тоска данной коллективной группы по своей „молодости"; легенда же о „золотом веке" в будущем, о земном человеческом рае есть стремление данной коллективной группы к максимуму своего жизненного напряжения. Так что, на основании проекции „золотого века" в прошлое или будущее, мы можем судить, — на какой ветви: восходящей или нисходящей — жизненной траэктории находится данная коллективная группа.

Однако, даже и те, которые кричат против техники, обязаны ей и высотой своего ума, и своим самосознанием, ибо и они сами могли развиться до этой духовной высоты лишь под защитой техники, стоявшей твердой стеной между ними и космосом, вечно готовым их проглотить и втянуть в свою безмерность, растворив их гордое „я" в своих бездонных глубинах.

Но подобно тому, как в жизни отдельного индивидуума сознание и его обостренность чере-

дуются с подсознательностью — уменьшением остроты сознания: состояние бдения сменяется состоянием сна, образуя своеобразный такт индивидуальной жизни, так и в жизни коллектива мы можем наблюдать это чередование обостренности и ослабленности сознания, этот своеобразный такт-пульсацию коллективной жизни, ибо, как кажется, такт-пульсация лежит в основании вообще целой вселенной, проявляясь, как в ее целокупности в виде так называемого космического расширения и съуживания, — теория, выставленная Леметром (Lemaître) и принятая известным числом физиков и астрономов, так и в радиации всякого отдельного атома, которая не происходит непрерывно, но осуществляется через выбрасывание в определенные промежутки времени отдельных частиц, так называемых квант, как нас учит Макс Планк, т. е. само основание мира — энергия подвержена закону пульсации, закону такта той или другой быстроты. И во всякой отдельной культуре в известный момент сознание достигает свою максимальную обостренность, после чего начинается ослабление этой обостренности и постепенное погружение в область подсознательного, которое тогда выдвигается как главный руководитель человеческих деяний. Это так называемое средневековье, — эпоха стихийных почти рефлексных массовых движений: власть массы и эмоции. Затем постепенно сознание-мысль крепнет, и наступает момент пробуждения — ренессанс, своеобразное выбрасывание мысленной частицы из данной людской системы-коллектива, мысленная ее радиация в мир материального факта, а вместе с тем и ее путь, который обрисовывается культурным фактом.

И как „сегодня“ связывается с „вчера“, причем из последнего выбрасываются все ненужные детали, могущие лишь тормозить жизненную динамику данного существа, так и новый ренессанс, — это новое „сегодня“ культуры, связывается со своим „вчера“, т. е. с прошлой вспышкой мысли и ее

культурным осуществлением, откуда опять-таки выбрасываются ненужные тормозящие культурную динамику детали, а берутся основные детерминирующие все многообразие жизни идеи и расположения, и тем сохраняется непрерывность и личной, и коллективной динамики, сохраняется единство их сознания-мысли, а следовательно и их жизненного осуществления: вчера входит в сегодня, прошлая культура в теперешнюю. Конечно и здесь случаются неожиданные смерти: вчера обрывается навсегда, для него никогда не наступает сегодня, и прошлая культура безповоротно исчезает. Но, в главном, жизнь и индивидуальная, и коллективная течет в этой пульсирующей динамике в направлении все большей и большей обостренности сознания, а через него и в направлении создания культур все большего и большего напряжения и размаха, будут ли эти культуры осуществлены самим человеком или потребуют сверхчеловека, это в конце концов все равно для самой культурной динамики, трагично лишь для человека.

Если во всяком отдельном культурном циклусе человек не в состоянии постоянно поддерживать остроту сознания, то является большой вероятностью, что он не будет в состоянии это сделать и во всечеловеческом культурном циклусе, если таковой, конечно, когда-нибудь осуществится. Наступит, поэтому, и во всечеловеческом культурном циклусе момент ослабления сознания, это, так сказать, самоотравление культуры мыслью, действующей на усталый мозг человека сумерек культуры подобно алкоголю, который, подавляя интенситет сознания и уничтожая работу высших духовных центров, выпускает на волю всевозможные рефлексы и автоматизмы, в особенности характеризующиеся неудержимым бегом случайно ассоциированных представлений и повышенной сексуальной раздраженностью без фактической силы в ее осуществлении, так что вся духовная жизнь пореносится на периферию, и в ее периферийской многоликости

уничтожается глубинное регулирующее единство „я". Ту же картину видим и в сумерках культуры, когда начинается ослабление остроты сознания. Жизнь тогда переносится на периферию и ставится под власть низших инстинктов: зверь снова пробуждается в человеке, который одновременно начинает необузданную игру с сексусом со всей перверзностью его ослабленного напряжения, где снова появляются атавистические сексуальные формы, подобно тому, как они появляются во сне, когда гаснет контроль дневного сознания, подавившего эти пережитые примитивные формы сексуального удовлетворения, как вредные для культурного осуществления. Глубинная же мысль, давшая единство и пластический „лик" данной культуре, заменяется тогда случайными сочетаниями и комбинациями внешних периферических раздражений и им соответствующих представлений, которые затем превращаются просто в игру их символов-слов, игру безсмысленную, скрывающую зияющую пустоту своего содержания, но обманывающую, очаровывающую человека этой упадочной эпохи многообразием своих сплетений, где орнаментика слов и фантомы их арабесок заменяют недостаток, а часто и полное отсутствие какой-либо мысли.

Когда этот момент ослабления сознания наступит во всечеловеческой культуре, он будет значить последние сумерки человеческой формы культуры и ее вечную ночь, из которой, быть может, воскреснет сверхчеловек и его формы культурного осуществления. И так in infinitum при безконечном мире и до максимума обострения сознания, т. е. до всеобъемлющего сознания, при конечном мире.

5.

Что же касается идеи, что в грядущем предстоит небывалая борьба добра и зла, то это общие апокалиптические идеи, которыми полны культурные

эпохи перед их крушением. У Бердяева они могут кроме того вытекать из следующего.

Он, как всякий религиозный реформатор, жаждущий очищения христианства и преображения через него человечества, обращается к примитивным, так называемым „чистым“ формам христианства, ибо круг всякой религии замкнут: всякая ее реформа значит постоянное обращение, по крайней мере идейное, к первичному образу, к первичным настроениям и расположениям. А такими расположениями в первичном христианстве была вера в скорое пришествие Иисуса Христа, в гибель мира, в антихриста и в обострение борьбы между миром Христа: миром добра и истины и миром языческим: миром зла и лжи.

С другой стороны идея борьбы добра и зла является старой иранской идеей борьбы Ормузда и Аримана. Иранские же идеи, например сама идея Спасителя, принявшая у евреев облик Мессии и оказавшая столь сильное влияние на целый менталитет „избранного“ народа, вместе с культом солнечного бога Митры широко влились в христианство, которое, празднуя 25 декабря, как день рождения Иисуса Христа, фактически празднует рождение Митры. Культ этого иранского бога долго оспаривал души людей античного мира у христианства, которое наконец, всосав его, всосало и его элементы, ассимилировав и прикрыв их, так сказать, христианской оболочкой. А кроме того Россия непосредственный сосед Ирана, и кто знает, какими подземными каналами шло его влияние на ее дух, ибо идея борьбы добра и зла и образ дьявола — Аримана так интимны русской художественной и религиозно-философской мысли (Достоевский, Гоголь, Вл. Соловьев), тогда как, например, английская церковь в 1927 году, так сказать, вообще дьявола упразднила и вычеркнула его из обучения Закону Божию („..aber es überrascht doch ein wenig, wen wir hören, dass die englische Kirche erst im Iahre 1927 den Teufel sozusagen officiell abschaffte, verfügte,

dass er von der Kanzel herab nicht mehr erwähnt werden dürfe und aus dem Religionsunterricht zu verschwinden habe". — Bruno H. Bürgel, „Die Weltanschauung des modernen Menschen". — S. 181).

Эти подземные каналы переноса мысли и расположений-эмоций одной социальной группы в другую иногда очень сильны, хотя на первый взгляд и незаметны, и приводят к неожиданным открытиям, как, например, открытие о ирано-персидском происхождении легенд о Парсифале, Св. Граале, циклусе круглого стола короля Артура, которые до последнего времени приписывались кельтам, и их родиной считалась Бретань. (Двор короля Артура в Гиндукуше. Легенда о Парсифале происхождения манихейского, а сам герой этой легенды относится к эпохе Зароастра, и его имя значит „персидский цветок" — Parziwal. „Graal" же значит „жемчуг". — Изыскания Max Unger'a и Suchtschek'a).

Должен здесь подчеркнуть и поражающее сходство китайских и русских понятий права, отношение к которому у обоих народов до крайности негативное, и на место права они выдвигают этику. Случайно ли это сходство, или и здесь существуют подземные каналы влияния!? (Влияние Конфуция на Льва Толстого уже ясно и немаловажно).

Наконец к этим двум влияниям: 1) обращению к первобытному христианству и образу Иисуса Христа и 2) подземным иранским каналам влияния — присоединяется и чисто эмоциональный момент, вытекающий из самой атмосферы эмиграции. Эмиграция вырвала русского человека из его этнической группы с определенной эмоциональной структурой, лишь ей присущей и творящей ее оригинальность, как коллективного целого, и бросила его в другие этнические группы с другой эмоциональной структурой. Из этого столкновения двух эмоциональностей может произойти или 1) ассимиляция одной эмоциональностью другой, или 2) их компромисс, или, наконец, 3) их непримиримое столкновение.

Если из тех или других оснований эмоцио-

нальность русского эмигранта была периферийского характера, т. е. связывалась, так сказать, лишь через общие формулы бытия с осуществлением „жизненного лика“ его этнической группы, то эта русская эмоциональность, попавши в более компактную, а следовательно и более интенсивную по своему напряжению атмосферу чуждой ей эмоциональности, или с ней ассимилировалась, или вступала с ней в компромисс, что было одновременно и счастьем для такого эмигранта, ибо тем самым в его душе уничтожался один из самых острых конфликтов: столкновение двух различных эмоциональностей.

Если же эта эмоциональность русского эмигранта была глубинного характера, т. е. захватывала самые основания бытия его этнической группы, творя ее единство, ее „жизненный лик“ в мире феноменальной действительности, то эта русская эмоциональность неминуемо вступала в конфликт с ее окружавшей чуждой эмоциональностью, ибо была не в состоянии отрешиться от своей самобытности и оригинальности. И чтобы избежать не только духовно-моральных, но и просто материальных конфликтов в чуждой ей эмиционально среде, русская эмоциональность этого последнего типа должна была еще глубже уйти в саму себя. Невозможность же дать волю своей эмоциональности вызывает чувство подавленности, грусти, раздражения, неудовольствия, а оторванность от своей эмоциональной этнической группы, понижая ощущение социальности и напряжение ее эмоциональности, вызывает настроение надвигающейся гибели вообще всякой социальности, а в особенности той чужой социальности, в которой живет эмигрант и с эмоциональностью которой сталкивается.

Но искра социальности, которая живет во всяком даже самом заброшенном и без всякого контакта с своей этнической группой эмигранте, родит веру в возстановление его эмоциональной группы, ибо это значит его личное эмоциональное возста-

новление, его право на жизнь в кругу себе подобных. В этой вере живет и социальный и чисто индивидуальный инстинкт жизни. Это возстановление своей эмоциональной группы обычно представляется в форме, которая сильнее всего запечатлелась в данном индивидуальном сознании, как принцип социальной спайки и гарантия социального жизненного размаха его группы, т. е. это воскресение своей эмоциональной группы может быть представлено как монархическое, республиканское, религиозное и т. п. возрождение, все зависит от того, что такого эмигранта больше всего привязывало к его этнической группе. Этим моментом у Бердяева, как кажется, был религиозный момент, почему он и видит воскресение своей эмоциональной этнической группы, т. е. России, в религиозном преображении. Из этой веры в религиозное преображение, спасающее Россию, вытекает и ее мировая миссия преображения всего человечества, т. е. фактически навязывание, так сказать, эмоционального тона своей этнической группы другим ей враждебным эмоционально группам, в особенности тем, где живет данный эмигрант и тяжесть давления которых он непосредственно и сильнее всего на себе ощущает. Это возрождение своей эмоциональной этнической группы должно привести к столкновению двух эмоциональных групп: своей — доброй и чужой — злой; причем это столкновение, — эта борьба представляется как борьба тяжелая, небывалая, ибо Бердяев, живя в этой чужой эмоциональной атмосфере, почувствовал всю тяжесть давления последней и интенситет ее вековой инерции.

Вот, по моему мнению, три главных источника апокалиптических настроений Н. Бердяева, который, конечно, мне может сказать, что я ошибаюсь, что он лучше знает самого себя, на что я могу ответить, что формула „познай самого себя" является одной из самых тяжелых в своем применении, и часто другие люди открывают в нас то, что нам оставалось непонятным, скрытым в подсознатель-

ных глубинах нашего „я“ или прикрытым по тем или другим основаниям ложной сознательной символикой. И разве целая психоанализа не основывается на помощи других в раскрытии подсознательных причин многих наших психических заболеваний, в раскрытии значения сознательных символов тех подсознательных первопричин, которые у С. Фройда (Sigmund Freud) принимают исключительно сексуальный характер, ибо он остался верен основной черте характера своей расы, — „вожделению“, столь рельефно выступающему в Библии, и в котором уже Платон видел основную расовую особенность родственных евреям финикийцев. Так что и для самого С. Фройда осталась нерешенной формула „познай самого себя“, так как и он не осознал главную причину сведения им всей жизни на сексуальный комплекс: голос крови, жизненную традицию своей расы, от которой он не мог освободиться, как и его народ, хотя и жил в чуждой ему духовно-расовой атмосфере.

Это настроение Бердяева вполне родственно настроению Апокалипсиса Иоанна с тем большим преимуществом, что в этом современном апокалипсисе сознание обостреннее, мысль яснее и понятнее, нежели в христиано-иудейском Апокалипсисе Иоанна, где, как кажется, нужно особенное божественное вдохновение, чтобы что-нибудь понять в умственном бреду автора и в его символике, полной воспоминаний об истории Иудеи. Этот старый Апокалипсис весь пропитан настроением раздражения, что мир факта, мир Римского царства, — эта „великая блудница“, не хочет погибнуть или обратиться в новую веру, единоспасающую, и так отодвигается in infinitum желанное царство Божие — царство добра и блаженства, т. е. просто говоря царство своей эмоционально родственной социальной группы, а с ним отодвигается и награда праведников, т. е. представителей своего эмоционального настроения, и казнь грешников, т. е. представителей чуждого эмоционального настроения, причем по-

следнее думается не без некоторого злорадства: я страдал, пострадай ка и ты, и не временно, а вечно. Какая дивная мера весов Божественной справедливости: время и вечность!

Что же касается самой этой „небывалой борьбы добра и зла", взятой религиозно-метафизически, то конец этой борьбы может быть двоякий: или 1) счастливый: победа добра, а следовательно и приближение человека к Богу до максимума, т. е. до слияния их в одно целое и единое; или 2) несчастный: победа зла, а следовательно и удаление человека от Бога до максимума, что фактически равносильно приближению человека до максимума к дьяволу, так сказать, их слияние в одно целое и нераздельное.

Такое неопределенное завершение мировой истории вполне вытекает из свободного отношения человека к Богу; и мы, конечно, не в состоянии предвидеть все детерминирующие моменты, чтобы определить тот или другой конец человеческой жизненной трагедии. Остается, следовательно, веровать, и возможно даже с большей вероятностью, в несчастное завершение этой судьбы человечества: во-первых, — по самому смыслу трагедии, где герои обычно погибают, придавленные слепой безличной необходимостью; во-вторых, на основании констатации самого Бердяева, что люди XX века еще дальше от Бога, нежели люди прошлых веков, т. е. вся культурная эволюция, все обострение сознания привело лишь к удалению человека от Бога. А если это так, то по теории вероятности, единственного научного метода в определении будущих событий, это удаление должно и дальше продолжаться, кончаясь полным отпадением человека от Бога, а следовательно и полной властью зла. Предположить же противоположное — значит дать волю своему настроению, своей вере в счастливый исход борьбы добра и зла, что основано на инстинктивном желании победы своему эмоциональному „я" и коллективному „я" своей эмоциональной группы, т. е.

в конечном итоге — на инстинкте самосохранения себя и как индивидуального, и как социального существа. Веровать же в счастливый исход этой борьбы добра и зла — значит больше надеяться на вмешательство в эту борьбу Бога и его помощь, чем на свои собственные силы, которые, как мы видели, еще больше удалили человека XX века от Бога, т. е. от счастливого завершения этой борьбы, нежели человека прежних веков. Но Божья помощь, в виду ее могущества в сравнении не только с человеком, но и с целым миром, значит уже фактически предетерминиранность, т. е. вычеркивание свободы из отношения человека к Богу, как момента, определяющего судьбу человека и мира. Если Бердяев инстинктивно склоняется к „счастливому" концу мировой трагедии, то причиной тому является нами описанное настроение, как надстройка на инстинкте самосохранения своего эмоционального „я" и эмоционального „я" своей социальной группы, и подсознательная победа иранского элемента, где борьба добра и зла — Ормузда и Аримана кончается торжеством первого. Но трагедия со счастливым концом, с перспективой вечности и блаженства для лишь временно страдающих героев — разве это уже трагедия?!

Эти апокалиптические настроения Бердяева наверно так же оправдаются и будут иметь ту же судьбу, какую имели подобные настроения в предшествующих культурных циклусах: они заглохнут в новой молодой форме культуры с бо̀льшим потенциалом жизненного напряжения, чтобы снова возникнуть в жизненных сумерках этой формы, когда ее жизненное напряжение распылилось, превратившись в культурный факт, и когда угасающее индивидуальное и коллективное „я" ощущает свою гибель, как гибель целого мира.

6.

Что же касается мысли Бердяева, что Россия принесет религиозное преображение для человечества, а с тем и спасет его, выведет его, так сказать, из тупика современной цивилизации и ее кризиса, то эта мысль, по констатации самого Бердяева, свойственна вообще русской и в особенности славянофильской интеллигенции, которая представляла борьбу России и Зап. Европы, Востока и Запада, как борьбу духа с бездушием, религиозной культуры с безрелигиозной цивилизацией, ибо в России давно уже резко противопоставлялась культура цивилизации и что в Зап. Европе особенно рельефно сделал Освальд Шпенглер. И русская интеллигенция, например Хомяков, Достоевский, Леонтьев и другие, относясь с настоящим энтузиазмом к великому прошлому Зап. Европы, была проникнута враждой не к зап.-европейской культуре, а к западно-европейской цивилизации. В России веровалось, что она не пойдет по пути цивилизации, что у нее будет свой путь, своя судьба, что в России только и возможна еще культура на религиозной основе, подлинная духовная культура. Перед глазами русской интеллигенции вырисовывался грандиозный силуэт священной Москвы, властительницы мира и источника Божьей правды. Но фактически и сейчас ничего не изменилось в сущности, в сокровенном ядре этих мечтаний, так как и сейчас русская интеллигенция мечтает через мировую революцию преобразить мир в духе ее идей, т. е. духовно его подчинить Москве, этой носительнице новой коллективной правды и истины, непогрешимой, а следовательно и священной. Здесь, если хотите, подменились лишь перспективы: перспектива потустороннего подменилась перспективой будущего с одинаково твердой, непоколебимой убежденностью в осуществление царства гармонии и счастия человечества.

Благодаря этой религиозно-метафизической и

этико-коллективистической черте русского характера, западно-европейская личностная культура, всасываясь в Россию и сталкиваясь с оригинальными самобытными чертами русской души, переживалась остро и трагически, рождая непримиримые конфликты в духовных глубинах русского „я". Вот что о том говорит сам Бердяев. „В России мы переживали конец Ренессанса и кризис Гуманизма острее чем где бы то ни было на Западе, не пережив самого Ренессанса (219)... В русской литературе и русской культуре был лишь один момент, одна вспышка, когда блеснула возможность Ренессанса. — Это явление пушкинского творчества, это культурная эпоха Александра I... Но это был лишь короткий период, не определивший судьбы человеческого духа. Русская литература XIX века, в начале которой стоял чарующий гений Пушкина, была не пушкинская; она обнаружила невозможность пушкинского творчества и пушкинского духа. Мы творили от горя и страдания; в основе нашей великой литературы лежала великая скорбь, жажда искупления грехов мира и спасения. Никогда не было у нас радости избыточного творчества. Вспомните Гоголя и весь характер его творчества... Такова же судьба двух величайших русских гениев Толстого и Достоевского. Все их творчество не гуманистическое и не ренессансное. Весь характер русской мысли, русской философии, русского морального склада и русской государственной судьбы несет в себе что-то мучительное, противоположное радостному духу Ренессанса и Гуманизма... Нам дано раскрыть, может быть острее, чем народам Европы, противоречие и неудовлетворительность срединного гуманизма (220).

Достоевский наиболее характерен и наиболее важен для осознания внутреннего краха гуманизма. Гуманизм в Достоевском переживает величайший крах... Вся диалектика Достоевского направлена против существа гуманизма. Его собственный трагический гуманизм глубоко противоположен тому

историческому гуманизму, на котором была основана ренессансная история, который исповедовали великие гуманисты Европы. Эти особенности русского Востока обозначают своеобразную его миссию в познавании конца Ренессанса и конца Гуманизма. Именно России дано здесь что-то обнаружить и открыть, и именно в России высказывается какая-то острая мысль о конечных исторических судьбах. Не случайно, на вершинах русской религиозной философии, мысль всегда была обращена к Апокалипсису. Начиная с Чаадаева и славянофилов и далее у Владимира Соловьева, у К. Леонтьева, у Достоевского русская мысль была занята темами философии истории, и эта русская философия истории была апокалиптической. И русская революция, по метафизическому существу своему, есть крах гуманизма и этим подводит к апокалиптической теме. Так приближаемся мы к последним проблемам метафизики истории, к проблемам прогресса и конца истории (стр. 221).

Россия была страной загадочной, непонятной еще в судьбе своей, страной, в которой таилась страстная мечта о религиозном преображении жизни. Воля к культуре всегда у нас захлестывалась волей к „жизни", и эта воля имела две направленности, которые нередко смешивались, — направленность к социальному преображению жизни в цивилизации и направленность к религиозному преображению жизни, к явлению чуда в судьбе человеческого общества, в судьбе народа. Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры. У русских всегда было недовольство культурой, нежелание создавать серединную культуру, удерживаться на серединной культуре. Пушкин и Александровская эпоха — вот где вершина русской культуры. Уже великая русская литература и русская мысль XIX века не была культурой; они устремлены к „жизни", к религиозному преображению. Таков Гоголь, Толстой, Достоевский, таков В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров, та-

ковы новейшие религиозно-философские течения. Предания культуры у нас всегда были слишком слабы. Цивилизацию мы создали безобразную. Варварская стихия всегда была слишком сильна. Воля же наша к религиозному преображению была поражена какой-то болезненной мечтательностью. Но русскому сознанию дано понять кризис культуры и трагедию исторической судьбы более остро и углубленно, чем более благополучным людям Запада. В душе русского народа, быть может, сохранилась бо́льшая способность обнаруживать волю к чуду религиозного преображения жизни. Мы нуждаемся в культуре как и все народы мира, и нам придется пройти путь цивилизации. Но мы никогда не будем так скованы символикой культуры и прогматизмом цивилизации (стр. 268), как народы Запада. Воля русского народа нуждается в очищении и укреплении, и народ наш должен пройти через великое покаяние. Только тогда воля его к преображению жизни даст ему право определить свое призвание в мире“ (стр. 269).

Мне и самому кажется, что именно это столкновение Востока и Запада в русской душе, захлестываемой постоянно волнами еще не преодоленного варварства, это, так сказать, постоянное распинание между двумя культурами: западной и восточной делает судьбу России такой трагической. И невольно в России ищется центр, где бы могла стихнуть борьба этих противоположных начал, ищется сила, которая сняла бы с креста трагического осуществления измученную душу русского народа. Одни видят этот центр, эту спасающую силу в религиозном преображении, другие в подчинении русского человека машине и ее динамике; одни — в создании царства Божьего, другие — людского муравейника, но у одних и других перед глазами фатаморгана мирового господства и Божьей или коллективной абсолютной правды, где стираются грани человека-личности, этого гордого человека-личности зап.-европейского гуманизма и

ренессанса, возставшего против безличного в космическом — Бога и в социальном — коллектива, и где человек вливается в нечто огромное, безмерное, ужасное в своей неопределенности, в котором человеческое „я“, его воля и ум должны сделаться лишь простым рефлексом, слепой игрушкой слепых безличных сил. И для этого одни и другие требуют преображения человека: одни — религиозно-метафизического, разрешающего судьбу человека в перспективе вечности; другие — материалистического, так сказать, машинной переработки мозга: создание нескольких новых мозговых борозд, позволяющих слепое подчинение человека коллективу во имя имманентного разрешения его судьбы в перспективе будущего. Одни и другие проповедуют крушение зап.-европейской формы культуры и надеются ее заменить новой формой культуры, вышедшей из глубин русских лесов и равнин, под главенством „непогрешимой“, „святой“ Москвы (Петроград — это окно в Зап. Европу, этот символ культурной зависимости от нее, превратился просто в провинциальный город); и, как это ни странно, одни и другие кладут в основание этого преображения, этого разрешения трагики человеческой судьбы иудеосемитские коллективистические идеи (Иисус Христос или вернее Павел на одной стороне и Карл Маркс на другой).

С своей стороны, мы можем с большой вероятностью предположить, что России будет суждено на развалинах Зап. Европы создать новую форму культуры, ибо Россия до сих пор была фактически хотя и очень талантливой, а в литературе уже самобытной и гениальной, но все-же ученицей Зап. Европы и не дала полную меру и полный размах своих творческих сил и оригинальности. Какую форму примет эта русская или вернее обще-славянская культура, мы еще не можем сказать, так как еще далеко, конечно релятивно — в сравнении с нашей индивидуальной жизнью, время полного угасания Зап. Европы, культурный интен-

ситет которой все-же еще значительно превышает таковой славян, а кроме того должно произойти новое смешение рас и народов, поскольку начнется проникновение славян в Зап. Европу, так называемое славянское переселение народов, подобное германскому. Это славянское переселение народов по всей вероятности будет предшествуемо известной германской экспансией в романские и славянские земли. Но все это лишь увеличит динамическое струение народов перед созданием нового культурного биопсихического единства: германо-славянского, что, конечно, должно внести новые черты в характер и интеллект славян, видоизменив структуру их души: их психического единства, как оно сейчас проектируется в мир факта. Такое изменение германской души произошло на территории Римского Царства, где создались группы так называемых романских народов уже с значительными душевными различиями от своего германского корня, но которому они были прежде всего обязаны своей жизненностью.

Будет ли эта новая славянская культура, как то предполагает О. Шпенглер, меньшего напряжения, нежели культура З. Европы, опять-таки не можем сказать с абсолютной уверенностью. Так, может быть, думал и цивилизованный римлянин времен цезарей, если ему приходила в голову возможность культуры германских народов на развалинах его империи. Однако германские народы создали много более интенсивную культуру, нежели антика.

О. Шпенглер, может быть, и был бы прав, если бы это была чисто славянская культура, в особенности восточных славян и части южных славян с преобладанием в их душе чисто коллективистической мистики, на что указывает и их религиозная формула, и их склонность к коммунизму, к растворению личности в коллективности: русский „мир", „артель", сербская „задруга"; но эта новая форма культуры не будет чисто славянская, а сла-

вяно германская, как культура Зап. Европы является культурой германо-романской. В этическую и психологическую чуткость славянских народов германский элемент внесет организующий момент личности, остроту индивидуальной мысли и воли, что даст возможность еще большему размаху типа „человек", а через него и его культуры. И мне кажется, что символом этого нового размаха германо-славянской культуры был Ф. Ницше, в котором германская и славянская - польская кровь слились в один бурный поток жизни, поток, родивший в душе великого философа - поэта страстное желание нового более напряженного людского типа, типа „сверхчеловека", и более интенсивной жизни, связанной с возникновением этого типа.

Эта наша надежда на приход новой более интенсивной формы культуры, связанной с рождением нового германо-славянского типа человека, оправдывается и нашей констатацией постоянного прогресса остроты сознания в эволюции культурных циклусов, что нам дает, на основании закона вероятности, возможность заключить, что и в дальнейшем будет расти острота сознания, а с ним и интенситет культурного развертывания. И как на смену „аполлоновской" античной — греко-римской культуры пришла более интенсивная „фаустовская" — романо-германская культура, так на смену фаустовской придет еще более интенсивная, я ее назову „прометеевская" — германо-славянская культура, культура титанического размаха, похищения у неба нового огня — тайны междузвездного пространства и его преодоления, подобно преодолению земного пространства фаустовской культурой, открытие новых, но уже планетных миров-земель.

Через это новое преодоление пространства, а следовательно и времени, как его динамического эквивалента, человек перестает быть человеком — созданием и жителем земли, он превращается в сверхчеловека, — в титана - Прометея, жителя вселенной. Будет ли он прикован к скале разгневан-

ным божеством-космосом, лишь только похитит тайну вселенной, или перед его дерзанием исчезнет, как фатаморгана, само божество-космос, оставив за поднятой завесой своей тайны лишь зияющую пустоту мирового пространства, мы не беремся с нашим теперешним знанием окончательно решить. Да это в конце концов не важно. Важно возбудить в себе прометеевское дерзание во имя любви к людям и не бояться гнева неба, — безличного-неорганического, ибо только это дерзание отвечает имманентной сущности жизни в ее преодолении неорганического и его тока к энтропии и способствует все большему и большему жизненному напряжению и превращению его во всеобъемлющее сознание, в свободную ничем не спутанную игру его сил.

Возможно, конечно, как в то верует Бердяев, эту закваску для новой славянской формы культуры даст христианство, как его понимает русская душа, но и здесь возникают большие сомнения, ибо русское христианство оказало фактически очень слабое сопротивление атеистической политике Советской России, что говорит о его слабом напряжении, о его, так сказать, периферийском значении для массы, оставшейся в глубине своей души варварски суеверной. И как в этом отношении русское христианство не похоже на христианство первых веков, которое как раз охватило массы и было такого напряжения, что никакие мучения, гонения, ни сама смерть не могли остановить его победоносный неудержимый ток. Но если даже Бердяев окажется прав: произойдет христианское возрождение и ляжет в основание новой культурной формы, то разве это значит, что это возрожденное русское христианство будет вечно. Оно должно так же „не удаться“, как все „не удалось“, лишь только приняло форму феноменального мира, т. е. христианство должно исчезнуть с арены исторического осуществления, как столько других религиозных форм, дав место новой религии, так как не только христианство владеет привилегией нас ставить перед трансцен-

дентным-космическим и перед вечностью; это делает, например, буддизм и вообще всякая возвышенная религия. Поэтому безсмертность религии не вытекает из ее отношения к трансцендентному, ни из ее обещания трансцендентного разрешения трагики человеческого существования, ибо тогда кроме христианства и всякая другая религия, имеющая нами указанные элементы, имела бы одинаковое право претендовать на безсмертность. Значение религии, ее, если хотите, безсмертная роль для культурного осуществления состоит как раз в ее релятивности, ибо всякая религия несет за собой перемену отношения человека: 1) к Богу-космосу, 2) к самому себе и 3) к другому человеку. Со всякой переменой открывается широкая возможность новой формы культуры, нового расширения и обострения человеческого сознания, его новой направленности, а вместе с тем с этой переменой облегчается и преодоление старой формы культуры, старой исчерпанной и изжитой направленности человеческого сознания. Если-бы данная религиозная форма была вечна, была-бы вечна и форма этих трех отношений, а через них и однообразность культурной формы, и однобокость направленности человеческого сознания, которому грозило бы конечное притупление, как только были-бы исчерпаны все возможности данного направления, а с притуплением сознания началось-бы и его распыление, так как это притупленное сознание уже не моглобы увеличить напряжение жизни и ее размах, а следовательно и помочь жизни в ее преодолении тока материального неорганического мира к энтропии.

Это значение религии и ее трех элементов в создании новой формы культуры, в создании не только новой идеологической, но и новой технической и экономической структуры человеческих групп, а следовательно и ее значение в углублении и расширении биопсихического напряжения жизни, мы можем проследить на самом христианстве.

Христианство переменило отношение челове-

ка к космосу, ибо Бога воплотило в единого человека и через воскресение Бога-Человека победило самое страшное в отношении человека к космосу — смерть. Через эти два момента природа перестала быть страшной для человека, так как она потеряла священный характер „табу“. Человек мог сейчас смело распоряжаться и ее силами, и ее формами, ибо через максимальную антропоморфизацию: воплощение единого Бога в единого Человека, — в единую человеческую форму, умерли населяющие природу боги, а с ними умер и их гнев, подстерегавший до тех пор человека на всяком шагу. Человеку не нужно было теперь бояться оскорбить невольно того или другого бога, скрывающегося в той или другой форме или силе природы. Бог был один, стоял вне природы и над ней, и Бог был человек. Все это давало возможность человеку свободно, без всякой боязни изучать формы и силы природы, ибо форма направленности его сознания в космос изначально и в корне переменилась. Он уже не ощущал слепое неумолимое давление на него космоса; судьба перестала для него существовать, как все разрешающая и всем, даже богами, управляющая сила, так как он ее мог сейчас преодолеть с помощью Бога-человека.

С этой переменой отношения к космосу шло параллельно и ее еще рельефнее подчеркивало изменение в отношении человека к самому себе. Счастие человека перестало зависеть от космических безличных сил, от зависти судьбы, ибо „царство Божие, т. е. царство счастия, внутри вас“. Сердце человеческое делается носителем счастия, а не внешние обстоятельства. Человек, таким образом, становится всеопределяющим центром, носителем Бога, а через него и властителем космоса, источником добра и зла, так как добро и зло, счастие и несчастие зависят всецело от его „я“. Но раз человек является самоценностью, богоносцем, то всякое унижение, поругание человека является грехом, преступлением против самого себя и Бога. Отсюда,

конечно, вытекают огромные последствия для отношения человека к другому человеку, который уже считается равным мне, как эгоцентру, ибо и этот другой человек богоносец, и в нем живет царство Божие. С изменением же отношения человека к человеку должна была естественно и необходимо измениться и сама социальная структура человеческих групп, где практически осуществлялось это отношение. Рабство делалось принципиально, идеологически немыслимым при христианском понимании человека; но рабство было главным основанием социального и экономического устройства античного мира: уничтожение рабства значило-бы уничтожение целой данной социально-экономической системы и замена ее новой.

Рабство старого века и антики опять-таки вытекало из узко национального понимания человека: человек здесь фактически был лишь человек, принадлежащий данной коллективной группе, — все другие были варвары, т. е. нечто среднее между человеком и животным, а следовательно менее ценным и в отношении которого могла быть применена уже другая мораль.

А так как всякая культурная система требует для своего существования известного силового напряжения, известного моторного двигателя, то люди этих дохристианских культур в поисках моторного двигателя, следуя общему закону мира, пошли в направлении наименьшего сопротивления, наименьшей изобретательности и взяли то, что им предлагала сама природа: они взяли человека, как моторную силу, и прежде всего человека другой социальной группы, и сделали из него раба, ибо их религиозно-моральная идеология не накладывала на человека свой запрет, свое „табу".

Природа была населена богами, скрывавшимися в различных ее формах и силах, трогать которые, поэтому, было опасно; использование силы животных требовало значительного умственного напряжения, так как требовало от человека изо-

бретения соответствующей упряжи, позволявшей рационально использовать силы животного; единственно человек сам не требовал никакого напряжения ума для своего использования: он был готовая, легко управляемая, машина. Имея готовую человеческую двигательную машину, использование которой он, так сказать, ощущал в самом себе, человек не имел нужды искать другого двигателя и по лености — этой психической инерции, — своего ума его фактически и не искал. Отсюда и несовершенство запряжки лошади в старом и античном мире, что было причиной слабого использования лошади, как двигательной силы, которая, по мнению Lefebvre des Noëttes, „L'attelage et le cheval de selle à travers les âges", не превышала 500 килограмм на лошадь. Рабство в античном мире было, поэтому, неизбежный и необходимый фактор социально-экономической организации, ибо из идеологических оснований других двигательных сил не существовало или во всяком случае их работа была слаба в сравнении с динамическим многообразием работы человека, использование которого, как двигательной силы, как просто машины, не было запрещено религиозно-моральным сознанием тех старых культур. И чем интенсивнее античная культура развивалась, тем она сильнее нуждалась в рабах, — этом человеческом машинизме. Отсюда их огромное накопление, сделавшееся опасным для самого существования античной культуры, так как их ничто не привязывало к этой культуре. Обращение с рабами было жестокое, ибо они представляли только рабочую силу, а следовательно к ним применялись два основных принципа, которые применяются ко всякой машине: 1) наибольшее использование и 2) наименьшая стоимость, т. е. от них требовались максимум работы и минимум содержания их. И когда эти условия не могли быть использованы, рабы просто выбрасывались, как израсходованные машины, менее годные даже, нежели старый железный лом. Кроме того, что накопление

рабов подрывало экономическую ценность свободного труда и превращало его представителей в безработных пролетариев, ложившихся тяжестью на государство и делавшихся игрушкой в руках честолюбцев и богатых авантюристов. И настал момент, когда эти два фактора: раб-машина и безработный пролетаризованный свободный гражданин возстали против самой культуры, их породившей; первый потому, что ему вообще нечего было ждать от этой чуждой ему культуры; другой потому, что, будучи выброшен из производительного труда, он тем самым перестал быть активным творцом своей собственной культуры, а с тем и потерял динамическую связь с ее формой и существованием. Двигательная сила, легшая здесь в основание социально-экономического осуществления культуры, достигла той точки напряжения, когда она из созидательного момента превратилась в разрушительный; а это значило, что двигательная сила данной культурной формы была использована в данном направлении до максимума, после которого она из позитивного обратилась в негативный культурный фактор. Чтобы спасти общее культурное осуществление нужно было отказаться от этой формы двигательной силы во имя ее новой формы, где бы вырисовалось новое отношение человека к космосу, к самому себе и к другому человеку. Такой новой религиозной идеологией было для античного мира христианство. Оно, конечно, имеет долгий подготовительный период. Ему столь близкая стоическая философия тоже стремилась к новому отношению к миру и человеку и что в Риме, например, практически выразилось в широком отпускании рабов, но христианство сказало последнее решительное слово. Оно спустилось с аристократических духовных высот философии к среднему обыденному человеку и прежде всего к человеку, выброшенному из динамики данного культурного осуществления, не чувствовавшему уже в глубине своей души „лика“ данной культу-

ры или просто в нее не включенному, и через конкретный эмоционально-трогательный образ сделало для этого человека ясной, ощутимой не только возможность, но и необходимость нового отношения к миру, к самому себе и к другому человеку, как залог счастья и новой формы жизни, позволявшей выйти из так называемого культурного кризиса, который не что иное, как начинающаяся безформенность культуры, умирание ее „лика“ и знак ее старости, когда многообразие и многоликость ее периферического осуществления заменяет ее глубинное единство. Через ту коренную перегруппировку психических сил человека создавалась возможность новой культурной формы, нового духовного напряжения, нового обострения сознания.

Но всякая культурная форма требует своей формы двигательной силы. И христианский человек должен был прежде всего найти эту новую форму двигательной силы, новую машину, ибо старая двигательная сила — человек, в виду его самоценности, находился уже под религиозно-моральным „табу“. Конечно, пока формировались государства в Зап. Европе, создавались и организовались, так сказать, биопсихические групповые единства, вся энергия была направлена на их создание и закрепление, и рабство фактически еще существовало, но оно было лишь компромиссом с фактической действительностью, временное преходящее состояние, допускаемое, но не оправдываемое религиозно-моральным сознанием христианских коллективов, почему всякий рабовладелец в глубине своей совести все-таки чувствовал незаконность использования человека, только как двигательной силы, только как машины. И действительно, когда эта организация закончилась, когда создалось известное более или менее стабильное единство биопсихических групп на территории Зап. Европы, что, например, выразилось в решительной и окончательной формулировке динамического отношения человека к Богу и самому себе: закрепление фор-

мулы: Дух Божий исходит от Бога-Отца (космического) и Бога-Сына (человеческого) (1054 г.) и привело затем к внешней экспансии христианских коллективов, экспансии, известной нам под именем Крестовых походов (Первый Крестовый поход — 1096-1099 г.) и где выявилось их стремление свою жизненную форму навязать другим коллективам; тогда внимание человека обратилось на использование других природных сил, и конечно прежде всего тех, которые были, так сказать, под рукой, на использование силы животных. И как раз между XI и XIII веком усовершенствывается запряжка лошадей благодаря трем изобретениям: 1) хомуту (le collier d'épaule), 2) подковыванию на шипы (la ferrure à clous) и 3) запряжке гуськом (le dispositif en file), что увеличило приблизительно в 4-5 раз материальную силу лошади по сравнению с запряжкой античной лошади. В то же самое время, как то констатирует нами упомянутый Lefebvre des Noëttes, уничтожается рабство, ибо сделалось безполезным и излишним благодаря нахождению новой двигательной силы, уже во много раз превышающей человеческую.

Это уничтожение рабства конечно вело к новой экономической перегруппировке, к новой экономической организации Зап. Европы. Так что изобретение новых технических двигательных средств, новой формы двигательной машины влекло за собой видоизменение экономической структуры данного коллектива; но изобретение новых технических средств, новой формы мотора было со своей стороны детерминировано изменением религиозно-морального отношения к миру: его формам и силам. Религиозно-моральный момент дал новую направленность человеческому сознанию, а через это родилась и новая форма его деятельности и его осуществления в мире феноменальной действительности, что неизбежно повлекло за собой практическое конкретное изменение формы существования того сознания, как конкретной реальности,

что мы называем технико-экономической его структурой.

Мы видим, таким образом, как психологически, равно и исторически, неправ экономический материализм, видя в экономическом факторе исключительный двигатель всех социальных перемен, тогда как экономический фактор является сам результатом определенной формы двигательной силы, а эта последняя — результатом религиозно-моральной идеологии данной группы. Кризис же экономической формы, как хронический момент, есть результат несоразмерности в росте интенситета двигательной силы, несоразмерности, которая приводит к нарушению динамического равновесия между двигательной силой и человеком в пользу силы. И в инстинктивном желании возстановления этого равновесия рождается нам так хорошо известный крик „долой машину“. Но этот крик, конечно, не спасет данной формы культуры от ее распыления, ибо он значит уменьшение интенситета силового напряжения данной культуры и приостановку ее экспансии в космос в данном направлении и в данной форме. Эта же приостановка экспансии в космос культуры, которая и является высшим проявлением жизни, значит фактически ее гибель, ее ненужность в общем токе жизни к наибольшему вторжению в мир материального факта и переработке его сил и форм в целях самой жизни. И тогда жизнь в форме религиозно-моральной идеологии показывает свое другое лицо, создает другую форму своей динамики и на них основывает свое новое культурное оформление космической реальности.

Античный человек в своей морально-религиозной идеологии наложил „табу“ на всю природу, а на человека лишь своей группы и то не полностью, почему и мог, на основании закона наименьшего сопротивления, использовать моторную силу человека другой „варварской“ группы. Христианский человек в своей религиозно-моральной идеологии, наоборот, наложил „табу“ на человека вообще, но

зато его снял с природы, где сейчас его сознание безбоязненно и свободно искало замены для человеческой двигательной силы, — для раба-машины. Оно ее нашло по аналогии прежде всего в живом моторе, в двигательной силе животных, которые через усовершенствование запряжки могли вполне заменить человеческий рабский труд, затем пытливый ум духовной человеческой элиты открыл и силы мертвой природы, поработил их, усовершенствовал их использование и довел его до интенситета динамического напряжения современной машины.

Христианство, таким образом, через свою идеологию является фактически творцом современной машины, а через последнюю и экономической структуры нашей современной цивилизации. Но так как экономический размах культуры требовал все большей и большей двигательной силы, то с ним должен был расти все сильнее и сильнее интенситет динамического напряжения машины, с ростом же того интенситета опять рос экономический размах культуры. В этом состоит своеобразный динамо-экономический круг всякой культуры.

Но здесь наступал момент, когда интенситет двигательной силы, силовое напряжение машины нарушало соотношение между данной формой силы и человеком в пользу интенситета силы, которая, освобождая человека от рабства работе, просто начинала его выбрасывать из социальной организации, как излишнюю и ненужную рабочую силу. Тогда динамо-экономический круг данной культуры разрывался и она погружалась в так называемый экономический кризис, я его назову „динамо-экономический“ в виду огромного значения в нем динамического момента: момента силового напряжения машины. А выход из этого кризиса был-бы одновременно и переход к другой форме динамо-экономического осуществления жизни.

В эпоху динамо-экономического кризиса особенно интенсивно начинает твориться кадр безра-

ботных, кадр пролетариата, ложащегося тяжестью на экономическое благосостояние социального целого, которое, кроме того, теряет для пролетариата всякую ценность, ибо он себя чувствует выброшенным из активного осуществления в жизни формы и динамики того социального целого.

К несоответствию между духовным напряжением коллектива и биопсихическим напряжением отдельного индивидуума, о чем мы уже говорили в начале нашей работы, присоединяется несоответствие между напряжением двигательной силы и человеком, который этой же, им же созданной, двигательной силой выбрасывается из социального целого, как ненужный в нем динамический момент. Оба эти несоответствия ведут к гибели данную форму культуры, ибо первое несоответствие вообще останавливает культурную динамику в самой ее сущности в виду биопсихической невозможности ее продолжения: биопсихическое исчерпание индивидуума, его биологическое и психическое безплодие; второе же несоответствие, выбрасывая миллионы людей из социального целого, порывает связь у этих миллионов с этим целым и создает у них революционное расположение борьбы против данной культурной формы, выбросившей их за борт, а с тем подготовляет почву для переоценки всех ценностей, почву для новой идеологии, которая легла-бы в основание социальной культурной формы этих выброшенных, т. е. здесь подготовляется почва для новой религиозно-моральной перестановки жизни, что и захватывает прежде всего этих выброшенных за борт: христианство — рабов и пролетариат Рима; социализм во всех его формах и дериватах — пролетариат современной цивилизации.

Конечно и старая культурная форма могла-бы бороться против несоответствия между двигательной силой и человеком через уменьшение прежде всего напряжения самой двигательной силы, что вводило-бы в социальное целое безработных и уменьшало-бы таким образом число элементов, враждеб-

ных этой старой форме культуры. Но уменьшение интенситета двигательной силы значит уменьшение экономического размаха, а с ними и уменьшение напряжения целой данной культуры, упрощение ее материальной и духовной жизни, так как лишь динамо-экономический щиг перед космосом, освобождая дух от повседневной черновой работы, дает ему время и возможность самоуглубления и экспансии в мир материального факта. Упрощение же материальной и духовной жизни значит опять-таки падение культуры.

Другим средством борьбы старой культурной формы за свое существование было-бы планомерное уменьшение рождения, что коснулось бы как раз и прежде всего грубой рабочей силы, ибо интеллигенция и так сама по себе малоплодна. Это рациональное уменьшение рождаемости было-бы регуляцией несоответствия между двигательной силой и квантумом людского напряжения в данной коллективной группе. Эта планомерная регуляция рождаемости имела бы одновременно и другое важное значение: она остановила бы или во всяком случае до крайности уменьшила так называемую негативную селекцию, т. е. бо̀льшую рождаемость у духовно менее ценных индивидуумов, и тем самым квалитативно улучшила бы человеческий материал в данном коллективе, что подняло бы его биопсихическое напряжение и уменьшило бы несоответствие между духовным напряжением коллектива, как целого, как носителя и хранителя всего, что дух отдельных индивидуумов в него вливает, и биопсихическим напряжением отдельных его представителей.

И, наконец, третьим средством было-бы более рациональное распределение динамо-экономического напряжения данной социальной группы между ее членами, т. е. уничтожение несоответствия между огромным богатством, как символом расположения динамо-экономическим напряжением, одних, и то малочисленных индивидуумов, и бедностью, как

символом отсутствия или лишь минимальной возможности в расположении динамо-экономическим напряжением других индивидуумов, представляющих обычно огромное большинство в данном коллективе. Это было-бы обращение богатства, как динамо-экономического напряжения, в пользу целого, а не только отдельного, что значило бы ограничение экономо-материалистического индивидуализма при полной свободе духовного, ибо лишь в духовной свободе залог культурного размаха, а кроме того, свободный дух главный момент, главный борец против экономо-материалистического эгоизма.

Если первое средство является негативным по самому своему существу для данной культурной формы, то два других являются позитивными и могут не только спасти ее жизнь, но и дать ей еще больший размах, конечно при единственном и главном условии, что биопсихическая сила данной коллективной группы не исчерпана; в последнем случае никакие меры не спасут данную культуру от ее исчезновения из мира феноменальной действительности.

Но и само поднятие биопсихического уровня в данной социальной группе имеет свою негативную черту, так как с поднятием биопсихического напряжения растет психическое творчество индивидуумов, но уменьшается их биологическое творчество — деторождение, что может привести к биологическому вымиранию. Но прежде чем это вымирание произойдет, наступит несоответствие между напряжением двигательной силы и квантумом людей, так что не будет достаточно людей для обслуживания двигательной силы, которая благодаря этому должна уменьшиться в своем напряжении, что повлечет за собой уменьшение экономического напряжения, а с тем и упрощение культурной жизни, и понижение ее уровня. Этот негативный момент не наступил бы лишь тогда, когда евгеника могла бы регулировать биопсихическое напряжение так, чтобы потеря в биологическом напряжении была прямо

пропорциональна увеличению в психическом напряжении, т. е. уменьшение рождаемости должно быть прямо пропорционально увеличению остроты сознания, а через то и увеличению его умения использовать двигательную силу. Состояние нашей современной науки в этой области не позволяет еще осуществить эту регуляцию, но в ее осуществлении в будущем нет ничего фантастического, ибо мы замечаем повсюду в природе этот закон определенной обратной пропорциональности между биологическим и психическим творчеством, т. е. между рождаемостью и остротой сознания, между биологическим вторжением жизни в мир неорганического и ее психическим в него вторжением. У растения рождаемость безконечна, — сознание — ноль. С возникновением сознания и его ростом начинается уменьшение интенситета рождаемости: рождаемость у одноклеточных организмов безконечна или почти безконечна, рождаемость же у гения уже до крайности ограничена. И возможно, что весь путь жизни идет от асознания и безконечной биологической рождаемости к всесознанию и биологическому безплодию, так как во всесознании биологическое рождение уже не нужно.

Но и третье средство, казалось бы такое совершенное, имеет свою тень: оно не может предотвратить негативную селекцию, а с тем и деградацию духа в данной коллективной группе, что приведет к увеличению несоответствия между духовным напряжением коллектива, как целого, и биопсихическим напряжением отдельных индивидуумов со всеми следствиями этого несоответствия для жизни данной культуры. Уменьшение активного духовного напряжения поведет неминуемо к уменьшению технического напряжения, а это последнее — к ослаблению экономического размаха и упрощению жизни, что все вместе окончится распылением данной культурной формы, перерастающей, так сказать, дух, ее породивший.

И если мы видим, что при нашем духовном

развитии, при нашем напряжении и остроте сознания, два последних средства спасения данной культурной формы не являются безусловной гарантией ее продолжения и размаха, еще меньше эти средства были гарантией для старых культурных форм с меньшим напряжением сознания. Жизнь, поэтому, нашла другое средство в своей исконной тенденции к размаху: она создала культурные циклусы, через которые осуществляла свое собственное развитие и обостряла сознание, как главное и самое действительное средство для размаха жизненных форм. А чтобы перейти к новому культурному циклусу жизнь совершала идеологическую — религиозно-моральную перестановку сознания, перестановку, которая давала возможность осуществления жизни и ее размаха в новом направлении все до тех пор, пока это направление не было исчерпано и форменно*), и динамически. И на точке исчерпания данного направления начиналось сначала смутное, потом все более и более ясное искание новых путей, что выявлялось в так называемом „кризисе“ культуры, который и длился, пока этот новый путь не был найден.

Будучи начальной точкой и базой для нового культурного циклуса, всякая новая религиозно-моральная установка сознания содержит в себе два момента: 1) момент разрушительный: наибыстрейшее уничтожение старой культурной формы, и 2) момент созидательный: вырисовывание контуров новой культурной формы. И христианство, как выдающийся исторический пример такой новой религиозно-моральной установки сознания, имело эти два момента: 1) разрушительный: отказ от античной формы жизни, от ее феноменальной действительности и ее утверждения, что и выразилось, например, в страстном экстатическом ожидании конца мира и в радости перед его концом; 2) созидательный: новое направление человеческой деятельности,

*) Т. е. что касается самой формы, как таковой.

в особенности в направлении создания новой формы двигательной силы, как основания всей динамо-экономической структуры новой культуры. Но здесь же замечу, что созидательный момент может и не придти до своего полного выражения, если старая социальная группа не будет биопсихически омоложена, освежена новой социальной группой, еще нетронутой и неистощенной цивилизацией. Этот процесс омоложения античного мира совершила главным образом германская группа народов. Если бы этой группы не было, христианство осталось бы в первой своей стадии: оно было бы „позой смерти" — страстным желанием самоуничтожения, ибо жизнь в данной форме исчерпала все свои возможности и не могла уже дальше в этом направлении себя осуществлять. Лишь приток свежей варварской германской крови дал возможность христианству развернуть в мире феноменальной действительности ее второй созидательный момент и из „позы смерти" перейти в „позу жизни", что, например, так ясно выразилось в перемене отношения новых германских коллективов к концу мира, который, связываясь с мистикой числа 1000, ожидался уже с чувством ужаса, а не с чувством радости и избавления от земной действительности, как то был случай в первобытном христианстве в атмосфере дряхлеющего античного коллектива, растратившего в своем культурном осуществлении интенситет жизненного инстинкта с его напряженной глубинной верой в ценность феноменальной действительности.

Сыграв свою огромную роль в образовании новой формы культуры, христианская идеологическая установка изветшала, а ее образ, подлежа, как всякий, хотя и самый великий, религиозно-моральный образ, закону времени и привычки, где стирается его духовно-эмоциональный рельеф, перестал действовать на сердце и ум человека и вызывать из глубин человеческого существа стремление к преображению самого себя, а через себя и

жизни. Напряжение же двигательной силы достигло точки, откуда начинается ее самоуничтожение, а с ним и динамо-экономическое разложение культуры. И немудрено, что зап.-европейский человек заметался, ища выхода из сумерек своей культурной жизни. Конечно, эту трагику надвигающейся культурной ночи почувствовали лишь души, глубоко вкорененные в данную культурную форму, более поверхностные ищут всевозможных, так сказать, периферийских палиативов для ее, как они то называют, экономического кризиса и живут в иллюзии вечности формы данной культуры, и наконец, „накипь" культурной жизни — эта масса позолоченного ничтожества устраивает пир во время чумы и в его пьяном одушевлении старается заглушить шаркающие шаги надвигающегося мора, отогнать костлявый призрак смерти. Но единственный выход из кризиса Зап. Европы — это новая идеологическая установка, новая религиозно-моральная переоценка всех ценностей во имя нового отношения человека к космосу, самому себе и своему ближнему, что поведет к исканию новой формы двигательной силы, а через нее и к созданию новой экономической структуры коллектива. Какие формы примет эта новая идеологическая установка человеческой души, мы не можем еще полностью предвидеть, так как все гениальное и состоит в том, что оно не предвидимо, что оно открывает что то новое, до сих пор неведомое, но которое дремало где-то в далеких глубинах нашего духовного существа, а через него и в глубинах самой жизни, ищущей через наш дух своего осуществления. Человечество инстинктивно поняло значение этого религиозно-морального преображения, называя его носителя Богом, ибо с ним фактически начинается новый мир, новое творчество, новое осуществление мысли в жизни, а последней в пространственно временной форме. Через посредничество этого религиозно-морального образа рождается из хаоса элементов разлагающейся старой культурной формы

новая культурная форма жизни, так сказать, новый культурный космос. Наоборот, людей, лишь продолжающих данную культурную форму, развивающих ее напряжение и выявляющих ее „лик“, то же человечество называет просто гениями, мудрецами, даже пророками, но никогда Богом. И в этом смысле Иисус Христос (а также, например, и Будда) поистине Бог-Человек, ибо в нем, в его образе закончилась целая эволюция старого мира в средиземном бассейне в направлении полного освобождения человека от природы, в создании символического образа Бога-Человека, где антропоморфизм достиг космического апогея и откуда началась новая форма человеческой культуры: культуры серединного гуманистического царства.

Аполлоновская культура старых греков, где уже выдвинулось значение человека, как формы, но где человек был еще порабощен, как сила, и включен в безличное космическое, что и выражалось в идее слепой, т. е. лишенной возможности видеть значение формы, судьбы, эта аполлоновская культура подготовила и фактически создала образ Иисуса Христа, в котором совершилось освобождение человека от власти космоса уже не только как формы, но и как силы, ибо человек сделался Богом и воскрес, т. е. человек сделался не только динамически равным космосу, но и динамически его победил, преодолев самую страшную для всякой формы космическую силу — смерть. И этот образ „человека формы и силы“ лег в основание нордийской фаустовской культуры, которая уже не боялась природы и не повиновалась ей, а повелевала ею: личная воля заменила слепую судьбу, внутренняя предетерминиранность — внешнюю. Поэтому Библия (Старый Завет) фактически понижает значение родившегося в эллинистической атмосфере образа Иисуса Христа, соединяя Его с безличным космическим Богом-Иеговой = Богом Отцом. Зап. европейское христианство стремилось это парализовать через формулу одинакового сошествия Св. Духа и

от Бога-Отца и от Бога-Сына, т. е. стремилось возвеличить личностную человеческую динамику до границ космической безличностной. Восточное же христианство совершенно деградировало эту личностную человеческую динамику, подчинив ее динамике безличного-космического: Св. Дух здесь исходит только от Бога-Отца, что привело опять к понятию фатума, слепой судьбы, и значения его в осуществлении человеком своей формы в жизни. Этот момент имел огромное значение для культуры народов восточного христианства, динамический личностный потенциал которого был много ниже, нежели этот потенциал западного христианства; почему и культура народов восточного христианства или отличалась динамической неподвижностью византийской фрески, или влачилась в хвосте зап.-европейской культуры, или, наконец, вливалась в восточные культуры, где тоже преобладал космический безличностный динамизм.

Библия является религиозно-моральным возвращением назад, в предшествующую стадию культурного развития, почему ее значение для нашей культуры, а следовательно и для самого христианства, негативное, что и объясняет глубокое расхождение Библии и зап.-европейской научно-философской мысли, их постоянная глухая вражда, освещенная, при самом рождении самостоятельного зап.-европейского миросозерцания, кострами инквизиции. Поэтому христианское преображение жизни, т. е. преображение лишь на основании самого образа Иисуса Христа, если таковое должно совершиться и лечь в основание новой культурной формы, как о том мечтает Бердяев, должно прежде всего порвать связь с Библией (с Старым Заветом) и выставить лишь образ Христа, как самоценности, подчеркнув его значение, как чисто человеческой идеологии, как символ победы человека над безличностным, космическим, как полное освобождение человеческого духа из-под власти слепых и злых природных сил, ибо, как говорит евангелист

Иоанн, перефразируя эллинское учение о божественном логосе, „в начале было слово (мысль), слово было у Бога и Бог был Слово“.

Как образ Аполлона через образ Иисуса Христа превратился в зап.-европейской культуре в образ Фауста, так пусть этот последний превратится в образ Прометея — этого титана — приятеля людей и борца за их дух и культуру против завистливых богов, а через них и слепых безличных космических сил. Этот новый Прометей похитит уже не только огонь, но и саму тайну вселенной, сделает богов ненужными и откроет человечеству путь к всесознанию, а через него и к преодолению мира, как материальной неорганической действительности, и его закона-смерти, что возвеличит значение человека в жизненном процессе освобождения космоса от энтропии. Во всесознании, где сотрутся границы прошлого, настоящего и будущего, снова, поэтому, воскреснет наше человеческое преходящее „я“, всякий шаг которого к остроте сознания, а через него и к всесознанию, приближает его тем самым и к безсмертию, и к разрешению самой трагедии феноменального бытия.

Таким образом в культуре, как моменте осуществления человеческой личности, ее освобождения и выделения из космического безличного, могли-бы различить три главные фазы: 1) Аполлоновская фаза: освобождение и выделение человека из космоса, как самоценной формы; 2) Фаустовская фаза: освобождение и выделение человека из космоса, как самодовлеющей силы, и 3) Прометеевская фаза: освобождение и выделение человека из космоса, как чистого сознания, чистого психизма и поглощение в последнем самого космоса: момент всесознания.

Первая фаза уже пройдена, другая на нисходящей ветви своей жизненной траэктории, третья еще неясно вырисовывается в туманной перспективе будущего. Но все эти фазы вырисовывают единственный подмеченный в культурной эволюции

путь, путь обострения сознания и конец его: все-сознание, как максимум так называемого жизненного напряжения и как полное преодоление главных материальных космических категорий: пространства и времени, делающих жизнь отрывочной, а всякое сознание преходящим и смертным.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

от Бога-Отца и от Бога-Сына, т. е. стремилось возвеличить личностную человеческую динамику до границ космической безличностной. Восточное-же христианство совершенно деградировало эту личностную человеческую динамику, подчинив ее динамике безличного-космического: Св. Дух здесь исходит только от Бога-Отца, что привело опять к понятию фатума, слепой судьбы, и значения его в осуществлении человеком своей формы в жизни. Этот момент имел огромное значение для культуры народов восточного христианства, динамический личностный потенциал которого был много ниже, нежели этот потенциал западного христианства; почему и культура народов восточного христианства или отличалась динамической неподвижностью византийской фрески, или влачилась в хвосте зап.-европейской культуры, или, наконец, вливалась в восточные культуры, где тоже преобладал космический безличностный динамизм.

Библия является религиозно-моральным возвращением назад, в предшествующую стадию культурного развития, почему ее значение для нашей культуры, а следовательно и для самого христианства, негативное, что и объясняет глубокое расхождение Библии и зап.-европейской научно-философской мысли, их постоянная глухая вражда, освещенная, при самом рождении самостоятельного зап.-европейского миросозерцания, кострами инквизиции. Поэтому христианское преображение жизни, т. е. преображение лишь на основании самого образа Иисуса Христа, если таковое должно совершиться и лечь в основание новой культурной формы, как о том мечтает Бердяев, должно прежде всего порвать связь с Библией (с Старым Заветом) и выставить лишь образ Христа, как самоценности, подчеркнув его значение, как чисто человеческой идеологии, как символ победы человека над безличностным, космическим, как полное освобождение человеческого духа из-под власти слепых и злых природных сил, ибо, как говорит евангелист

Иоанн, перефразируя эллинское учение о божественном логосе, „в начале было слово (мысль), слово было у Бога и Бог был Слово“.

Как образ Аполлона через образ Иисуса Христа превратился в зап.-европейской культуре в образ Фауста, так пусть этот последний превратится в образ Прометея — этого титана — приятеля людей и борца за их дух и культуру против завистливых богов, а через них и слепых безличных космических сил. Этот новый Прометей похитит уже не только огонь, но и саму тайну вселенной, сделает богов ненужными и откроет человечеству путь к всесознанию, а через него и к преодолению мира, как материальной неорганической действительности, и его закона-смерти, что возвеличит значение человека в жизненном процессе освобождения космоса от энтропии. Во всесознании, где сотрутся границы прошлого, настоящего и будущего, снова, поэтому, воскреснет наше человеческое преходящее „я“, всякий шаг которого к остроте сознания, а через него и к всесознанию, приближает его тем самым и к безсмертию, и к разрешению самой трагедии феноменального бытия.

Таким образом в культуре, как моменте осуществления человеческой личности, ее освобождения и выделения из космического безличного, могли-бы различить три главные фазы: 1) Аполлоновская фаза: освобождение и выделение человека из космоса, как самоценной формы; 2) Фаустовская фаза: освобождение и выделение человека из космоса, как самодовлеющей силы, и 3) Прометеевская фаза: освобождение и выделение человека из космоса, как чистого сознания, чистого психизма и поглощение в последнем самого космоса: момент всесознания.

Первая фаза уже пройдена, другая на нисходящей ветви своей жизненной траэктории, третья еще неясно вырисовывается в туманной перспективе будущего. Но все эти фазы вырисовывают единственный подмеченный в культурной эволюции

путь, путь обострения сознания и конец его: всесознание, как максимум так называемого жизненного напряжения и как полное преодоление главных материальных космических категорий: пространства и времени, делающих жизнь отрывочной, а всякое сознание преходящим и смертным.



ОГЛАВЛЕНИЕ.

Того же автора:

(на сербскомъ языкѣ)

„KULTURNA PERSPEKTIVA KRALJEVINE SRBA, HRVATA i SLOVENACA" — 1928 („Культурная перспектива Королевства Сербов, Кроатов и Словенцев").

„KRIZA ŠKOLE U VEZI SA KRIZOM KULTURNE FORME ŽIVOTA" — 1932 („Кризис школы в связи с кризисом культурной формы жизни").


UNIVERSITY OF CHICAGO
49 984 087

Того же автора:

(на сербскомъ языкѣ)

„KULTURNA PERSPEKTIVA KRALJEVINE SRBA, HRVATA i SLOVENACA“ — 1928 („Культурная перспектива Королевства Сербов, Кроатов и Словенцев“).

„KRIZA ŠKOLE U VEZI SA KRIZOM KULTURNE FORME ŽIVOTA“ — 1932 („Кризис школы в связи с кризисом культурной формы жизни“).


UNIVERSITY OF CHICAGO
49 984 087


UNIVERSITY OF CHICAGO
49 984 087